
3 1761 09701825 3


UNIVERSITY OF TORONTO.
KING ALFRED LIBRARY OF HISTORY
FOUNDED BY
GOLDWIN SMITH AND HARRIET SMITH
1901

LA

MORALE INDÉPENDANTE

DANS SON PRINCIPE ET DANS SON OBJET

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

LA

MORALE INDÉPENDANTE

DANS SON PRINCIPE ET DANS SON OBJET

PAR

C.larisse COIGNET

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

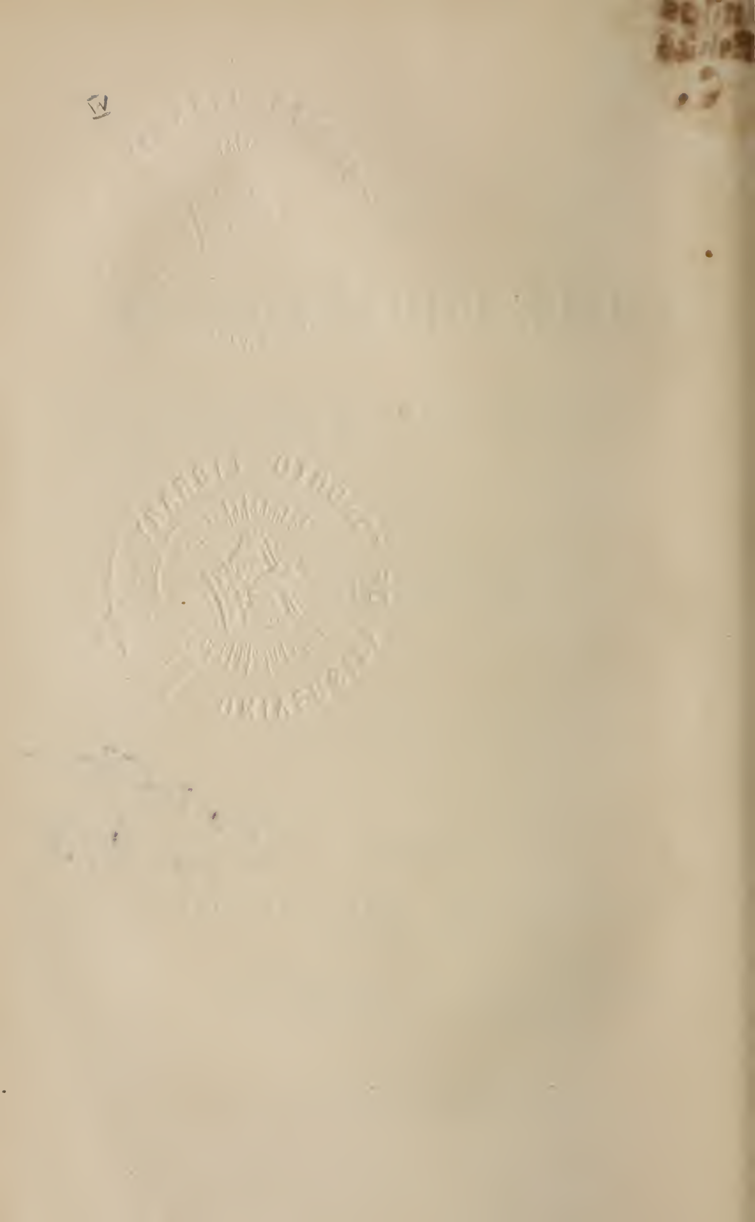
Rue de l'École-de-Médecine, 17

Londres
Hipp. Baillière, 219, Regentstreet.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DE TOPETE, 16

1869



INTRODUCTION

Aucune question philosophique peut-être n'a soulevé, au XIXe siècle, de controverses plus animées que celle de la morale indépendante, aucune n'a eu un intérêt plus populaire, et n'a paru aux uns plus féconde, aux autres plus menaçante.

A peine le mot seulement était-il tombé dans le public, qu'on le relevait de toutes parts avec ardeur, les uns comme un drapeau, les autres comme un défi.

Les formules n'avaient point encore été déterminées d'une manière précise, qu'on les discutait déjà avec acharnement, et la violence des attaques, aussi bien que la chaleur des adhésions, en confirmait l'importance.

Amis et ennemis ne s'y trompaient point.

La morale indépendante est, en effet, le résumé

de la longue lutte qui, depuis tant de siècles, proclame d'une part l'émancipation, de l'autre l'asservissement de l'esprit humain; et, sous ce rapport, elle mérite toutes les sympathies et toutes les colères qu'elle a rencontrées. Reprenant la question révolutionnaire à son origine, elle la pose dans ses derniers termes; elle élève le droit humain en face du droit divin d'une façon plus radicale et plus profonde qu'aucune théorie ne l'a encore fait, et elle en suit le principe jusqu'aux dernières conséquences.

Le moment où elle se formule, d'ailleurs, semble éminemment favorable à sa propagation.

L'anarchie des esprits est universelle. Aucune théorie générale ne les relie, aucune foi commune; pas d'unité, ni dans les aspirations, ni dans les désirs, ni dans les espérances.

D'une part, nous voyons les débris de la vieille société, fondée sur la vieille transcendance, constituant toute la série des abus et des priviléges sur la série des principes théologiques, entant l'autorité humaine sur l'autorité divine, et ramenant la morale à l'obéissance.

De l'autre, nous voyons la société nouvelle proclamant le droit de l'homme, et bouleversant en son

nom toutes les institutions du vieux monde ; puis, après avoir vaincu, incapable de constituer la victoire, laissant sa rivale lui en arracher le prix.

Que reste-t-il alors de cette double lutte? La confusion de tous les principes, et l'anarchie de tous les faits.

En dépit de l'audace, en dépit de l'habileté et de la persévérance, on ne recommence pas un passé détruit, on ne ressuscite pas des morts dont les cendres ont été dispersées au vent.

La vieille société a pu arracher à la révolution son sceptre. Mais elle n'a pas anéanti son œuvre.

La foi du moyen âge est morte dans la logique de ses formes absolues, et dans la sincérité de ses sentiments ; les intérêts qu'elle a créés seuls demeurent dans toute l'énergie égoïste du sentiment de conservation. C'est désormais sur ceux-ci que la vieille société s'appuie, et, tremblant encore à la pensée des ravages d'hier et des menaces de demain, si elle se résout à abandonner la moitié de son empire, c'est afin de conserver l'autre moitié. Elle transige donc avec la révolution découragée, elle accommode les vieilles idées dans les nouveaux moules, et établit le pouvoir sur un compromis bâtard où l'habileté des expédients peut seule le soutenir.

De cette situation stérile et fausse, la contradiction intellectuelle et sociale peut seule sortir. Aussi la voyons-nous partout aujourd'hui.

Elle est dans les esprits, elle est dans les institutions et dans les lois, elle est dans tous les principes de notre droit public.

Ici on accorde à la liberté, et là on lui reprend. On proclame l'égalité dans les lois civiles et on la méconnaît dans l'organisation administrative. Les classes ne sont plus déterminées par la naissance; elles sont déterminées par la fonction, et il y a encore des privilégiés au XIX[e] siècle. Plus loin, c'est l'État qui prétend se constituer en dehors de l'Église, et qui remet à l'Église une partie de ses propres pouvoirs. D'un côté, il reconnaît son autorité, de l'autre, il contrôle son indépendance, et le public fait les frais de cette réciprocité d'abus. Enfin, partout nous trouvons à côté d'une série de lois libérales une série de lois restrictives, comme si l'on se proposait de détruire avec soin d'une main ce qu'on a édifié de l'autre.

C'est pour sortir de cette situation hybride qui peut seule satisfaire les consciences défaillantes et les esprits troublés, que la morale indépendante a repris la question du droit à son origine.

Le droit qu'elle proclame, c'est bien le droit de l'homme, le droit de la révolution.

Mais elle lui donne un fondement nouveau, en le dégageant des obscurités et des confusions du matérialisme.

Elle l'arrache au vague d'une aspiration indéfinie; elle le détermine en l'affirmant.

Le droit pour la morale indépendante n'est ni une conception de la raison universelle, ni une loi extérieure de la nature : c'est le fait humain par excellence, c'est *l'homme libre*.

En le ramenant de la raison dans la conscience, elle le rend accessible à tous par l'expérience personnelle; elle lui impose une barrière dans le respect inviolable de la personne humaine, et le sauve ainsi des théories qui, en proclamant la souveraineté du but et l'intérêt prépondérant des majorités, finiront toujours par conduire leurs sectateurs à tous les crimes et à toutes les folies.

Il était trop facile aux vieilles métaphysiques et aux vieilles religions de triompher du matérialisme en invoquant les plus nobles élans de la nature humaine.

Mais la nouvelle théorie leur enlève ce dernier argument. Ce n'est pas seulement la source des spéculations de l'esprit qu'elle prétend leur arracher,

c'est la source de l'activité et du bien. La liberté qu'elle proclame n'est point celle des appétits et des jouissances : c'est celle de la justice; c'est la liberté qui se règle elle-même en vertu d'une loi qu'elle seule donne et qu'elle seule accomplit; la liberté qui, en fondant l'individu sur le droit et l'obligation, fonde la société sur l'égalité des droits et la réciprocité des obligations, et fait de l'homme en même temps l'origine, le but et le véritable créateur de la morale.

Telle est la thèse que la morale indépendante a posée dès le début et dont nous nous sommes proposé de poursuivre les développements et la réalisation, et si cette thèse a paru quelquefois obscure, c'est que, dans le conflit qu'elle a soulevé, les objections se trouvaient le plus souvent contradictoires, et les adhésions même étaient sujettes à plus d'un malentendu.

La morale est indépendante, nous disait-on de toutes parts, soit. Mais indépendante de quoi?

Les uns acceptaient qu'elle fût indépendante de la religion, mais à condition qu'elle y conduisît d'une façon nécessaire. Les autres la voulaient indépendante de la métaphysique et de la religion, mais dépendante des sciences naturelles, et ils en faisaient

une section de la biologie. Les autres encore nous demandaient si, par indépendance, nous entendions on ne sait quel isolement fictif de l'homme qui nous ramènerait, sous une autre forme, aux entités de la métaphysique.

Aucune de ces interprétations n'est la bonne.

La morale est indépendante des sciences positives, comme des philosophies transcendantes, mais elle n'est point isolée.

Son indépendance, ou mieux encore son autonomie, consiste dans la nature du fait primitif qui la constitue, fait irréductible et exclusivement humain, la *liberté*, mais fait inséparable du milieu où il se produit.

La liberté n'est donc pas pour nous un fantôme illusoire résidant dans des sphères nébuleuses et inaccessibles, c'est un fait humain que nous isolons par l'abstraction pour l'analyser, mais que nous ne réalisons pas dans son isolement et en dehors de ses conditions nécessaires.

Telle est la thèse que nous nous proposons de développer.

Nous déterminerons d'abord ce que nous entendons par liberté en opposition à ce que nos adversaires entendent. Nous montrerons l'apparition de la

liberté dans la nature en tant que principe de morale, le nouvel ordre qu'elle crée, ses rapports avec les sentiments qu'elle transforme et les forces de la nature qu'elle fait servir à ses fins. Nous montrerons, en un mot, que la science morale est non-seulement indépendante par son origine et par son but, mais qu'elle est souveraine dans la vie humaine et régulatrice de tous ses rapports.

Toutefois, au moment même d'entrer dans cette exposition, il est peut-être utile de rappeler encore que l'œuvre de la morale indépendante se présente moins au public comme une théorie que comme une recherche.

Le groupe qui s'est formé sous son drapeau s'est rallié exclusivement à un principe, non point à un homme, et jusqu'à ce que la science soit faite, il conserve une grande liberté dans l'interprétation. Nous ne sommes point, avons-nous dit, dès le début, une école suivant les errements d'un maître ; nous sommes une république d'ouvriers d'accord sur le fondement de l'édifice, et qui, en apportant chaque jour la main à l'œuvre, s'instruit et s'éclaire par le travail même qu'elle accomplit.

De ce que nous partons du principe de la morale indépendante, ce n'est point une raison pour affirmer

que nous ne commettrons ni erreur, ni méprise, même au point de vue de la morale indépendante. Nous pouvons mal présenter les questions, mal enchaîner les problèmes, le principe ne serait pas entamé pour autant. L'important, d'ailleurs, en vue du progrès, est bien moins d'éviter les chutes que de marcher en avant. Quand on reconnaît d'une manière exclusive et absolue l'autorité de la science, on trouve toujours dans la critique un contre-poids, et, si l'on peut errer, on n'est jamais enchaîné à l'erreur.

LA

MORALE INDÉPENDANTE

DANS SON PRINCIPE ET DANS SON OBJET

I

DE LA MÉTHODE MÉTAPHYSIQUE ET CRITIQUE.

La méthode est inséparable de la théorie comme la voie est inséparable du but, et, au point de vue particulier de notre thèse, les uns nous accusant d'être métaphysiciens, et les autres nous reprochant de ne pas l'être, il est essentiel, en commençant cette étude, de déterminer d'une manière précise en quoi consiste, d'une part, la méthode métaphysique, de l'autre, la méthode critique; la raison qui nous fait repousser la première et adopter la seconde ressortira comme une conséquence de cette analyse.

L'idée de métaphysique donne souvent lieu à des méprises.

Les uns entendent par ce mot tous les phénomènes qui ne sont pas du domaine physique et purement matériel; les autres assimilent la métaphysique à l'ontologie; les autres encore, par ménagement peut-être pour un passé très-ancien, conservent le nom avec soin, tout en lui donnant un nouveau sens (1). Ils repoussent l'ontologie, et reconnaissent exclusivement sous le nom de *métaphysique rationnelle* l'étude de nos facultés.

Appeler métaphysiques tous les phénomènes qui ne sont pas purement matériels, c'est tomber dans une confusion inextricable, car à ce compte toutes les théories de raisonnement comme la logique, et toutes les sciences qui ne sont pas fondées sur l'observation, comme la mathématique, relèveraient de la métaphysique.

D'autre part, donner le nom de métaphysique à l'étude purement rationnelle de nos facultés, c'est s'exposer gratuitement aux malentendus, car la métaphysique n'a jamais été séparée de l'ontologie. Aux idées nouvelles il faut des noms nouveaux, et nous expliquerons pourquoi nous ne sommes pas métaphysiciens, en déterminant la métaphysique par son

(1) M. Renouvier,

caractère en même temps le plus constant et le plus général.

Si nous étudions la métaphysique depuis son origine jusqu'à nos jours, nous trouvons que partout elle se résume en une conception universelle ramenant à un ou à plusieurs principes l'homme et le monde, et faisant découler le relatif de l'absolu comme une conséquence de sa cause.

Les premiers essais de la Grèce, la doctrine de Platon, les dégénérescences de l'école d'Alexandrie, les produits de la théologie chrétienne au moyen âge, et enfin les théories si admirablement combinées de la renaissance, sont des modèles de conception métaphysique. Chacun de ces systèmes nous représente à sa manière une construction gigantesque dans laquelle les objets et les êtres de la nature sont dérivés de certains principes qui dépassent la nature, et les spéculations sur l'origine et la fin de la vie expliquent les sciences de la vie.

Il y a donc pour la métaphysique, au delà du monde extérieur et du monde humain, un monde invisible et mystérieux qui lui correspond et qui possède un *être propre*, une *substantialité*, pour parler le langage de l'école, indépendamment de l'esprit qui le conçoit et des phénomènes qui le représentent.

Il y a des essences créatrices qui non-seulement sont réelles, mais qui sont les vraies sources de la réalité, et qui la produisent.

Si, en effet, ces essences étaient des formes vides, de purs concepts de la raison, elles ne pourraient communiquer au relatif l'*être* qu'elles ne possédederaient pas, elles ne pourraient créer, et soit qu'elles nous apparaissent d'une façon vivante sous le nom de dieux, ou d'une façon abstraite sous le nom de principes, elles n'en jouent pas moins vis-à-vis de l'homme et de la nature le rôle de créateurs, c'est-à-dire de causes premières, enveloppant dans leur puissance et leur activité toute l'étendue de l'univers.

La métaphysique a pu donner lieu à bien des systèmes contradictoires, mais un point commun relie toutes ces théories, c'est le caractère absolu et réel en même temps du principe qu'elles posent et le caractère universel du problème qu'elles se proposent de résoudre.

Or, de ce double caractère d'absolu réel et d'universalité, il suit logiquement que la question métaphysique contient toutes les questions scientifiques comme un arbre contient ses rameaux, et que la solution de l'une implique la solution des autres, et il

arrivait, en effet, au temps où la métaphysique régnait sans contrôle, qu'elle était reconnue comme la science génératrice par excellence, et que toutes les autres sciences prenaient place comme d'humbles subordonnés dans ses gigantesques classifications. Il y avait alors une mathématique comme une religion métaphysique, un naturalisme, une psychologie, une morale, une politique, métaphysiques qui toutes recevaient de la science mère la cause première et la cause finale que les phénomènes relatifs ne contiennent pas.

Or, pour rattacher ces sciences secondaires à la science supérieure qui les générait, et les ordonner dans un même cadre, pour unir les deux extrêmes de cette étrange série : le fini et l'infini, le relatif et l'absolu, le limité et l'universel, en passant des catégories naturelles et humaines aux catégories correspondantes supra-naturelles et supra-humaines, ou en descendant de celles-ci à celles-là, on trouvait une méthode qui consistait à briser l'ordre logique de la raison et l'ordre naturel des faits en introduisant dans la science des causes morales et générales que la science ne comporte pas : tantôt on réalisait les idées pour les enchaîner aux éléments physiques, tantôt on idéalisait les éléments physiques pour

les enchaîner aux idées. Enfin, l'idée de finalité préjugée à priori et systématisée jusqu'à l'universel détournait entièrement les séries naturelles de leur voie propre, et stérilisait la recherche à sa source même.

Au lieu d'étudier les phénomènes dans l'ordre de leurs propres rapports, au lieu de chercher la raison des choses dans les choses elles-mêmes, on la cherchait dans des fictions d'essences et de causes premières, et l'on arrivait ainsi à des résultats si étranges et tellement contraires aux réalités que, dès l'origine, la métaphysique était combattue dans son propre sein, et, par une contradiction heureuse, nombre de métaphysiciens qui étaient savants en même temps, tout en en admettant les premiers principes, en repoussaient les conséquences rigoureuses.

Ainsi Aristote, dans sa Métaphysique, pose bien comme une base absolue *la forme*, *la matière*, *le principe du mouvement* et *la cause finale*, mais quand il étudie, par exemple, l'homme dans la morale, la constitution des sociétés dans la politique, l'histoire naturelle chez les animaux, il ne fait intervenir que d'une façon tout à fait incidente les principes métaphysiques, et semble même les abandonner lorsque, combattant la donnée de Platon de cette façon ferme et incisive, qui nous sert encore de mo-

dèle, il ramène les lois de la vie aux phénomènes de la vie, et nous montre que dans la réalité seule nous devons chercher l'explication de la réalité. Aristote, malgré quelques aberrations dont son temps est plus responsable que lui-même, est le véritable fondateur de cette philosophie, qui détruira pas à pas les erreurs et les illusions des vieux systèmes, et constituera sur leurs débris, d'une part, l'indépendance des sciences naturelles, et, de l'autre, l'indépendance de la science morale. Nous voulons dire la critique.

Si la métaphysique est la méthode des grandes affirmations, la critique est la méthode du doute et de la recherche. Tandis que celle-ci pose d'emblée une conception de l'universel, celle-là se demande d'abord en quoi consiste l'universel, et ramène ainsi la première des solutions au premier des problèmes.

Toute connaissance, en effet, étant un rapport entre l'esprit humain et le monde, il est nécessaire de déterminer les termes pour saisir le rapport, et la critique prudente n'avancera dans l'affirmation qu'en plaçant à l'origine de chaque raisonnement la distinction esssentielle du sujet pensant et de l'objet pensé, la distinction des idées ou point de vue sur les choses avec les choses elles-mêmes. De là, elle

arrive à déterminer deux domaines : le concret et l'abstrait, l'objectif et le subjectif, et elle montre que toutes les erreurs de la vieille métaphysique viennent de ce qu'elle confondait ces deux domaines, soit en idéalisant la matière, soit en substantialisant les idées.

Les idées, en effet, sont des rapports abstraits des objets réels, ou des concepts de la raison.

Dans le premier cas, on les appelle idées générales ; dans le second, idées absolues.

Essentiellement relatives aux objets dont elles expriment le rapport, les idées générales naissent, se développent, se combinent et disparaissent avec eux, et ne sauraient avoir d'existence propre. La *grandeur*, la *largeur*, la *beauté*, le *courage*, la *vertu*, sont des rapports que l'esprit peut saisir et abstraire, mais qu'il ne saurait réaliser sans tomber dans les entités et les fantômes.

Les idées absolues diffèrent des idées générales en ceci qu'au lieu d'exprimer l'ordre du monde elles expriment l'ordre de la raison, mais elles sont comme celles-ci de purs concepts; elles sont des points de vue essentiels à la connaissance, mais des points de vue sans réalité objective.

L'opération qui nous permet d'en attribuer le caractère au réel s'appelle *l'idéalisation*, et ici encore

l'œuvre de la critique ruinera celle de la métaphysique, non pas en supprimant l'idéalisation, mais en en déterminant la véritable nature.

En effet, quand l'idéalisation reste dans ses limites propres, quand on ne se méprend ni sur son principe ni sur son objet, elle devient non-seulement un de nos plus puissants moyens de connaître, mais la base même de nos connaissances les plus élevées.

C'est l'idéalisation qui nous a donné la mathématique.

Nous voyons dans la nature des figures de toutes sortes, des lignes, des cercles, des angles. Nous faisons abstraction dans ces figures de deux propriétés : l'étendue et le nombre ; nous les idéalisons en y joignant la conception de l'absolu, et les mathématiques commencent. Or, qu'on se rende bien compte de l'opération. L'idée de l'absolu procède exclusivement de l'esprit de l'homme, et au moment où nous l'appliquons à des figures et à des nombres concrets, nous transportons ces figures et ces nombres de la réalité dans la raison ; en ce moment même, ils cessent d'appartenir à la nature pour devenir de véritables créations de l'esprit, à l'aide desquelles l'esprit en créera d'autres sans le secours d'aucune réalité.

Les figures réelles ne sont donc nullement la cause

génératrice des figures idéales, elles sont seulement pour l'esprit l'occasion de se livrer à un ordre de spéculations entièrement différent du premier. Avec l'idéalisation un nouveau domaine lui est ouvert; il s'en empare et y élève une science tout entière, la science de la raison et de ses propres formes, inimitable par l'ordre et la rigueur, mais essentiellement et exclusivement abstraite; science qui ne pourra s'appliquer qu'en devenant dans ses applications l'objet de sciences nouvelles dépouillées de tous les caractères de rigueur et d'exactitude absolue de la première.

Ce qui sépare donc le métaphysicien du criticiste, ce n'est pas le mot d'*absolu* qu'ils prononcent tous deux, c'est l'idée qu'ils y attachent : objective pour le premier, subjective pour le second. Le criticiste ne s'illusionne pas sur la nature des formes ou du nombre; il ne prête pas la vie à des idées, il ne réalise pas des abstractions; si, avec l'absolu, le métaphysicien produit le monde, le criticiste ne produit que de purs idéaux semblables à son principe. Pour le premier, l'absolu est une cause première génératrice de toute chose; pour le second, c'est une conception rationnelle qui s'applique et ne crée pas, et même en s'appliquant aux réalités en reste indépendante. Aussi, tandis que le criticiste se rend parfai-

tement compte de son opération, tandis qu'il sait fort bien que la conception de l'absolu est purement subjective et que toutes ses conséquences le seront également, le métaphysicien réalise sa conception au moment où il la pose ; il confond une pure forme rationnelle avec les réalités concrètes qu'il a sous les yeux, et, de ce principe contradictoire, il tire une série de contradictions défendues par une série de sophismes.

De la nature et de la vie, par exemple, il abstrait l'idée d'être, puis il joint à cette idée toutes les catégories de l'absolu : l'infini, le parfait, l'universel, etc. A l'aide d'une dialectique spécieuse, il classe et ordonne ces diverses catégories d'une façon qui séduit l'esprit et finit par élever un majestueux édifice, mais un édifice sans fondement dans la réalité, c'est là ce dont il ne se rend jamais compte. Soit qu'adonné à la théologie, il anime son fantôme d'un reflet de l'humanité, il lui prête l'intelligence, la volonté et l'amour, soit que métaphysicien pur il le laisse dans les régions du général, son erreur consiste toujours non-seulement à lui attribuer une réalité objective, mais à placer en lui la source de toute réalité.

Le premier enseignement de la critique consiste

donc à détruire la métaphysique dans son principe même, et Kant, qui lui a donné ses assises définitives, a fait de l'analyse de l'esprit humain une véritable sape de guerre. Se dressant de front contre cette vieille forteresse de tous nos préjugés et de toutes nos erreurs, il l'embrasse corps à corps, il l'entoure, il la presse, il en fait sortir à chaque pas la contradiction. En nous montrant l'erreur, il nous montre comment elle naît dans notre esprit ; il la rattache aux formes faussées de la logique et nous fait saisir en quelque sorte du doigt le juste point où la raison dévie et engendre le sophisme. Les voici ces arguments fameux, ces épouvantails devant lesquels se sont courbés tant de générations d'érudits, les voici dépouillés de leurs habits d'emprunt et de leurs dénominations barbares, qui se pressent honteux et confus sous cette main puissante. Kant les compte, il les mesure, il les classe, et nous donne, en une nouvelle série, les catégories de l'erreur.

Les essences, les principes absolus qui trônaient naguère majestueusement dans des régions inaccessibles, deviennent de simples généralisations de la réalité, des formes de la raison abstraite. Leurs fantômes malsains cesseront désormais de hanter nos rêves et de troubler notre conscience ; il a suffi d'un souffle

de cette puissante raison pour qu'ils s'évanouissent dans les airs.

Entre la méthode métaphysique et la méthode critique, la question est donc posée aujourd'hui comme entre deux mondes. Tandis que la métaphysique, pour arriver à la démonstration de son *à priori*, établit une hiérarchie confuse dont tous les termes sont rattachés arbitrairement les uns aux autres, la critique, qui n'a en vue aucun *à priori*, ne construit que des séries séparées dont l'origine et la fin lui échappent, mais dont tous les termes se conditionnent rigoureusement ; et ainsi elle conduit pas à pas l'esprit humain de la métaphysique à la science.

La critique ne supprime ni les idées du relatif ni les idées de l'absolu, mais elle en détermine le rôle et le domaine, et, en détruisant la fausse unité de la transcendance, elle fonde l'indépendance de toutes les branches du savoir humain : Indépendance des sciences positives sur leur terrain propre, indépendance des sciences exactes, indépendance des sciences psychologiques et morales.

Nous n'entendons point d'ailleurs par là que les unes et les autres doivent et puissent même rester isolées. Elles se rejoignent toutes au contraire dans le réel, et leurs phénomènes réagissent incessamment

les uns sur les autres. Mais ces nouveaux rapports sont déterminés postérieurement par l'observation, non pas préjugés antérieurement par la théorie, et la connaissance reste libre.

D'une part donc la métaphysique, c'est-à-dire une autorité dogmatique quelconque s'étendant logiquement de l'intelligence aux faits, embrassant la science et dominant la vie.

De l'autre la critique, c'est-à-dire la détermination de la connaissance par l'analyse des facultés de connaître l'indépendance dans l'esprit et dans la science, et la liberté dans la vie.

Notre titre seul indique à laquelle de ces deux méthodes nous appartenons. La morale, pour être indépendante, ne saurait reconnaître que la critique.

II

DU FONDEMENT DE LA MORALE

Qu'est-ce que la morale? Qu'est-ce que le droit et le devoir? D'où vient cette double loi des instincts et de la justice qui jette l'humanité dans des luttes et des contradictions incessantes? En quoi consistent le bien et le mal, et qui s'en fera juge?

Telles sont les questions que chaque jour la raison individuelle s'adresse dans un siècle qui a révoqué en doute l'autorité de la tradition.

La transcendance, en effet, avait autrefois résolu pour nous tous ces problèmes. Rattachant les questions morales aux questions d'origine et de fin, elle nous les expliquait, soit au moyen d'une révélation surhumaine, soit au moyen d'essences éternelles et de principes absolus.

La morale alors était ou religieuse ou métaphysique; parfois les deux ensemble.

La morale religieuse consistait dans l'obéissance à la volonté de Dieu révélée d'une façon surnaturelle.

La parole divine avait été laissée en dépôt dans un livre sacré qui servait de fondement à la foi des peuples, ou confiée à des institutions. Le moyen d'accomplir cette parole, la grâce était attachée soit à la prière, soit à des signes sensibles appelés sacrements.

A côté de la morale religieuse, la morale métaphysique se rattachait à certains principes absolus, entités substantielles qui généraient les conceptions relatives de la vertu et du bien. L'idée de justice réalisée dans une sphère inaccessible, constituait l'essence éternelle de la morale, et la raison humaine, étincelle détachée de ce foyer lumineux, nous y rendait participants. C'est par l'intuition que nous pouvions retourner à cette source sacrée, par la méditation et la pensée pure.

Ainsi, la morale religieuse et la morale métaphysique nous venaient également d'une sphère supérieure à la vie, et nous étaient enseignées comme des décrets.

Mais aujourd'hui la critique a emporté les autorités factices et les fantômes imaginaires; elle nous montre d'une part les révélations comme des croyances non démontrées qui relèvent du sentiment individuel ; de l'autre, les idées absolues comme des formes subjectives de notre propre raison. La mo-

rale sera-t-elle donc emportée dans cette grande submersion des croyances arbitraires? Mais l'homme devrait alors disparaître en tant qu'homme, car la morale c'est l'ordre de la vie humaine, c'est la règle de l'individu et de la société, et l'homme sans morale ne serait qu'un animal livré aux caprices de ses instincts ou à la chance des événements extérieurs. L'édifice de ses vieilles croyances a donc pu crouler, mais la question morale reste tout entière; elle se pose impérieusement devant lui et le met en demeure de trouver une solution nouvelle. Où la cherchera-t-il désormais? Le ciel s'est fermé sur sa tête, et la science, en ouvrant devant lui les infinis du monde matériel, a détruit ces régions éthérées où la république des âmes trouvait sa loi dans une spiritualité mystérieuse. L'homme ramène alors ses yeux vers la terre, et il demande aux sciences de la nature la solution du problème. Mais ces sciences ne lui répondent pas.

Les phénomènes extérieurs, en effet, et toutes les déductions qui en dérivent sont complétement étrangers à l'idée morale, et le déterminisme qui en est la loi fondamentale, en rattachant les phénomènes les uns aux autres avec la rigueur de l'antécédent au conséquent, ne laisse pas de place à la responsa-

bilité individuelle. Il y a, sans doute, aussi dans la nature un *bien* et un *mal;* mais ce bien et ce mal n'ont aucun des caractères de mérite et de démérite qui constituent la moralité.

Ce n'est point le droit et le devoir que nous trouvons dans la nature, mais la loi de la force et l'initiative de l'instinct.

Quelque chose de dur, d'indifférent et de froid plane sur ses plus riants tableaux. C'est le règne de la nécessité qui en assombrirait toutes les poésies si l'homme n'était doué de la puissance de transporter en dehors de lui la vie idéale qui est en lui-même. Mais que la science soulève le voile de l'imagination, et derrière ces puissantes harmonies qui ravissent nos sens, derrière ces doux ou majestueux points de vue qui nous enchantent, le spectacle que nous présente la nature est celui d'une série d'actions et de réactions aveugles, ou d'une lutte gigantesque et incessante dans laquelle le progrès et le développement de la vie ne s'accomplissent que par les plus monstrueux attentats contre la vie. Si chaque souffrance, si chaque profanation avait son cri, et si ces cris pouvaient monter jusqu'à nous, c'est alors que la vallée de larmes décrite par le prophète serait réalisée dans toute son horreur. Mais, dans ces ré-

gions immenses et profondes où la vie circule presque sans se particulariser, l'implacable nécessité qui enveloppe tous les êtres emporte, indifférente et sourde, leurs colères et leurs douleurs, et l'écho étouffé n'en n'arrive même pas jusqu'à nous.

L'homme finit par se bronzer en face de telles scènes. Le monde physique se déroule devant lui sans autre signification que l'ordre abstrait de ses rapports et la beauté de ses tableaux; il détourne encore une fois la tête; il n'a pas trouvé ce qu'il cherchait.

La morale, en effet, ne réside ni dans les spéculations illusoires de la transcendance, ni dans l'ordre extérieur des phénomènes physiques : elle réside dans l'homme, et dans l'homme seul.

Que l'homme rentre donc en lui-même, qu'il se recueille, qu'il s'étudie, et, dans le silence et l'immobilité de la vie extérieure, une nouvelle scène d'activité s'ouvrira devant lui. Les mouvements qui l'agitent, les forces qui l'attirent, les raisons qui le déterminent deviennent autant d'objets d'analyse, obscurs d'abord et confus au milieu desquels la lumière se fait peu à peu, lui permettant d'en distinguer les caractères respectifs. Un premier fait général le frappe. Dans la longue série des phéno-

mènes visibles, il occupe une place tout à fait exceptionnelle et à part.

Tandis que tous les objets et tous les êtres forment au-dessous de lui une chaîne indéfinie, et se conditionnent mutuellement, lui seul occupe un sommet ; il n'est point un passage, il est une tête. Avec lui commence une série de phénomènes nouveaux qui n'iront pas en se développant dans des espèces supérieures, mais qui, en s'arrêtant à lui, ouvriront devant ses efforts un champ sans limite de perfectibilité et de travail.

Seul dans la nature, l'homme est libre, et seul il a conscience de sa liberté. Or, la liberté consciente d'elle-même, telle est la source initiale d'une série de phénomènes qui prendront le nom de *moraux* et qui constitueront pour l'homme une sphère d'activité inconnue au reste de la nature.

III

DIVERSES SORTES DE LIBERTÉ. LIBERTÉ MÉTAPHYSIQUE ET LIBERTÉ NATURELLE.

Il est une sorte de liberté qui consiste dans la conformité à un ordre général dont la morale fait partie.

La liberté, dans cette conception, n'est point un fait primitif, c'est un fait dérivé ; elle ne représente point une faculté active, mais un moyen passif, l'absence d'obstacles à la réalisation de l'ordre. Elle ne fonde pas la morale, c'est au contraire, la morale qui la détermine.

Les métaphysiciens et les naturalistes admettent également cette conception de la liberté, seulement ils diffèrent par la nature de l'ordre auquel il la rattache. Pour les premiers, cet ordre est rationnel ou divin ; pour les seconds, il est physique, mais dans l'un et l'autre cas, il ravit à l'individualité humaine le principe de la morale pour le ramener soit à des entités abstraites, soit à des forces générales.

La métaphysique, absorbant le monde visible dans le monde invisible, place l'origine de la morale dans la raison divine, absolue, immuable, dont la raison humaine est le reflet.

La raison humaine existe par participation à la raison divine.

Lien mystérieux qui rattache l'homme à Dieu et la terre au ciel, la raison humaine possède les concepts des idées premières qui subsistent dans la raison divine comme d'éternelles réalités. Elle possède entre autres le concept de l'idée de justice, source de la morale, et c'est par la contemplation de cette idée qu'elle arrivera à la science.

La raison, selon cette théorie, n'est donc ni le pouvoir d'analyser, ni la faculté de concevoir, c'est une vue intérieure qui nous met en communication avec l'universel et nous fait saisir la vérité à sa source mystique. La science n'est point une conquête de l'homme, c'est une propriété de Dieu ; la sagesse n'est point un fruit de l'expérience ou de la réflexion, c'est une céleste lumière ; la vertu n'est point un effort de la volonté, c'est un culte, et le dernier mot de toute métaphysique conséquente à elle-même, c'est une religion.

Aussi le système de métaphysique le plus complet

que nous connaissions est celui qui, poussant les principes à leurs dernières conséquences, reconnaît aux idées premières une expression déterminée dans la vie et une manifestation visible : c'est le catholicisme.

L'Église catholique est une institution d'en haut qui reproduit sur la terre tous les linéaments du ciel. Elle enveloppe la vie humaine de la naissance à la tombe, et la constitue par anticipation dans l'éternité ; elle nous donne un guide pour chaque voie, un appui pour chaque défaillance, une explication pour chaque obscurité, une solution pour chaque doute, et elle nous donne avec la vérité les moyens de l'accomplir, la grâce ou la force de Dieu.

Le catholicisme ramène la liberté à l'assentiment donné par l'homme au gouvernement de Dieu, représenté par l'Église. Son idéal c'est le cloître, et s'il consent, en dehors du cloître, à hiérarchiser la vie humaine dans un cadre plus large et dans des rapports plus variés que ceux du monachisme, c'est qu'il est des nécessités de la nature avec lesquelles il faut transiger. Mais la perfection individuelle n'en reste pas moins l'asservissement de l'individu. La société modèle, c'est l'édifice de foi où tous les hommes se servent et s'appuient sous un chef unique,

unis par l'obéissance et l'amour et où règne la seule vraie liberté des enfants de Dieu.

La liberté pour le catholique est donc essentiellement un *moyen* donné en vue d'une *fin*, et elle n'est respectable que comme telle. Quand elle se détourne de cette fin, quand l'obéissance se transforme en révolte, la liberté, devenant un pouvoir de Satan, perd tout droit au respect; elle n'est plus qu'excès à réprimer et abus à détruire.

La liberté naturelle occupe dans la raison une place analogue à celle de la liberté métaphysique, elle exerce à peu près la même fonction, mais elle diffère de celle-ci par la nature de l'ordre auquel elle se rapporte.

L'ordre métaphysique, en effet, sépare l'homme du monde irrationnel en ouvrant devant lui la sphère de l'idéal réalisé, tandis que l'ordre naturel, au contraire, l'y ramène tout entier par l'unité des lois primitives.

Si la véritable liberté, pour le catholique, c'est l'obéissance à l'Église, la véritable liberté, pour le naturaliste, c'est l'obéissance aux instincts.

L'ordre naturel étant donné, l'instinct est sa révélation. L'instinct est inconscient dans les espèces

inférieures, et devient conscient chez l'homme, grâce à la réflexion qui s'y joint. Il est libre quand il se développe sans obstacle, et trouve dans les conditions extérieures sa satisfaction. La liberté est donc l'absence d'entraves, le moyen de réaliser l'ordre en satisfaisant l'instinct.

Or, comme l'ordre n'est point exclusif à l'homme, mais s'étend à l'ensemble de l'univers, de même la liberté, qui est la marque de sa réalisation, s'étend à tous les phénomènes visibles.

On dira donc que l'oiseau est libre dans l'espace ouvert où il peut exercer ses ailes sans autre loi que sa propre impulsion, et qu'il ne l'est pas dans la cage étroite où son essor se trouve arrêté par d'impitoyables barreaux. De même, le poisson est libre dans l'eau vive, il ne l'est pas dans le réservoir enclos. La plante, elle-même, est libre quand rien n'arrête le développement régulier de sa racine et de sa tige, et elle ne l'est plus quand, dans un but artificiel ou par le fait d'un accident involontaire, elle se trouve forcée de prendre une direction à laquelle elle ne tend pas. Et, si nous descendons plus bas encore dans les couches obscures de la géologie, nous pourrons dire que les pierres et les métaux sont libres quand, abandonnés aux lentes compositions du

temps, ils se combinent selon les attractions et la proximité de leurs molécules, et qu'ils ne le sont plus quand, extraits de leur demeure profonde, ils deviennent entre nos mains des instruments de luxe ou de bien-être.

Dans la théorie naturaliste, la liberté est donc, comme dans la théorie métaphysique, un moyen de la morale, elle ne la fonde pas, et si, dans le premier cas, la morale est donnée par la raison universelle et divine, dans le second, elle est donnée par l'ensemble des lois qui régissent la matière et plus spécialement les êtres vivants.

Dans l'ordre de la nature, en effet, chaque espèce poursuit la réalisation d'un type qui, ébauché dans la plante et l'animal, va en s'élevant et se complétant jusqu'à l'homme. Ce type dans chaque espèce doit servir de modèle aux individus, et la morale consiste dans sa plus parfaite réalisation. Le développement de l'individu en vue du type, peut avorter ou réussir; il peut être normal ou anormal, régulier ou troublé. L'individu est sujet à des déviations de sentiments et d'instincts, à des perturbations de l'être appelées vices, maladies, infirmités. Mais il possède en même temps pour les combattre le sentiment intérieur de l'équilibre de la santé, du bien. Ce senti-

ment s'appelle *sens moral.* C'est un instinct qui l'avertit quand il va tomber dans quelque faute, qui le punit par le malaise et la tristesse quand il succombe, qui le récompense par le bien-être et la joie quand il résiste. C'est un attrait aussi et un mobile, mais le plus noble de tous, car il a pour objet non quelques satisfactions exclusives et passagères, mais l'harmonie de toutes les satisfactions, le maintien de l'ordre et la conservation de l'être.

Au milieu de l'obscurité et du trouble de la vie, l'homme est donc incessamment attiré par des forces diverses. Les unes partent des régions inférieures et grossières de ses instincts et de ses appétits ; les autres viennent d'affections, de sentiments naturels, mais excessifs ; les autres enfin du sens moral, seul harmonieux et juste. Or, selon la noblesse de sa nature, il s'élèvera en cédant à celles-ci, ou il s'abaissera graduellement en obéissant aux autres.

La morale, fondée sur ces principes, n'est donc pas plus que la liberté exclusive à l'homme, elle s'étend à tous les êtres vivants et dépend de leur conformation respective. Seulement chez l'homme, les organes s'étant perfectionnés et les facultés ayant pris une extension plus grande, la morale présentera des ca-

ractères plus complets et plus élevés, et c'est là qu'on doit en faire l'étude.

L'animal étant purement instinctif, la morale restera chez lui à l'état instinctif et rudimentaire : ce sera l'instinct de conservation. Mais l'homme étant réfléchi et raisonné, la morale chez lui deviendra consciente ; elle se rattachera à une vue d'ensemble et pourra former une science.

L'animal est solitaire ; il ne connaît ni les affections suivies ni les liens constants ; sa morale ne se rapportera donc qu'à lui seul. L'homme, au contraire, est sociable ; il vit en famille et en association. Sa morale s'étendra donc de l'individu au groupe et présentera une catégorie tout à fait spéciale de lois, de préceptes et d'obligations. Cette nouvelle catégorie prendra le nom d'ordre collectif.

L'ordre collectif est une sorte de dédoublement de l'ordre individuel ; il a la même origine ; il est soumis à des lois aussi fixes, aussi constantes, aussi certaines. Étant donnés des individus en groupe, les rapports qui doivent les unir sont déterminés par la nature des choses d'une façon aussi précise que les éléments matériels d'un être physique, et la morale consiste à établir ces rapports dans leur vérité naturelle et à en formuler la loi. La morale collective est

la continuation de la morale individuelle; toutes deux ont la même origine, et s'édifient l'une sur l'autre.

Le développement de l'individu est inséparable de celui du milieu, car c'est du milieu qu'il tire son alimentation incessante. Les privations, les douleurs, les discordes, les tyrannies inhérentes à un mauvais milieu, entravent le développement de l'individu et le jettent dans des déviations involontaires et dans des fautes inévitables, tandis que, au contraire, le bien-être, la justice, la régularité d'un milieu normal, non-seulement favorisent son extension, mais l'appuient et la maintiennent.

Or, de cette correspondance entre la moralité de l'individu et la moralité du milieu fondée sur les lois de la vie, naîtront nécessairement toutes les libertés individuelles et toutes les libertés collectives, c'est-à-dire la satisfaction des besoins, des appétits, des désirs, le développement des facultés, l'application des aptitudes. Et ces libertés, loin de se manifester comme elles le font souvent aujourd'hui d'une façon égoïste et exclusive, équilibrées dans un milieu qui les embrasse toutes en les utilisant, contribueront au bien de la généralité comme à celui de l'individu ; elles s'étendront simultanément en réagissant l'une sur l'autre

et augmenteront les forces et l'activité sociales dans une proportion sans mesure.

Telle est la donnée naturaliste qu'on peut considérer comme suivant parallèlement la donnée métaphysique, dans ses conséquences morales. Ni dans l'une ni dans l'autre de ces théories, en effet, la morale n'est, à proprement parler, la science de l'homme fondée dans l'indépendance, et l'autonomie de l'individu. Dans les deux cas, c'est une science qui dépasse l'individu et qui s'impose à lui du dehors, soit qu'elle le rattache à l'ordre spéculatif conçu *à priori* par la raison abstraite, soit qu'elle le ramène à l'ordre physique reconnu dans les phénomènes de la nature. Ainsi, elle représente, d'une part, une section de la transcendance applicable exclusivement aux êtres rationnels; de l'autre, une section de la physique applicable exclusivement aux êtres vivants. Et la liberté qui en dérive se résume, dans le premier cas, en une soumission volontaire aux ordres de Dieu exprimés par l'Église; dans le second, en une hygiène qui s'étend des organes aux facultés et dont les préceptes et les lois sont déterminés pour chaque espèce par sa conformation organique.

IV

LIBERTÉ MÉTAPHYSIQUE ET LIBERTÉ NATURELLE DANS LEURS CONSÉQUENCES.

La liberté métaphysique et la liberté naturelle, n'étant l'une et l'autre que le moyen de se conformer à un ordre supérieur à l'individualité, ne peuvent constituer l'individualité elle-même, en tant qu'autonome et responsable.

En effet, prenons l'hypothèse métaphysique. Tout vient de Dieu et tout retourne à Dieu. La liberté humaine dérive de la liberté divine; elle se résume dans l'assentiment de la créature au gouvernement du Créateur, et, à cet assentiment même, la grâce ne reste point étrangère. Non-seulement c'est Dieu qui nous donne le pardon, mais c'est lui qui incline nos cœurs à l'humilité et qui les dispose à la repentance; il prépare le terrain, il laisse tomber la semence et il la fait fructifier. Quelle part nous reste donc dans la croissance? Plus on approfondit le dogme et la vie mystique dans leurs détours obscurs,

plus il est impossible de saisir le point où la liberté divine finit, et où la liberté humaine commence.

Et pourtant, par un bizarre retour, l'homme, qu'on a représenté comme si faible et si impuissant pour accomplir le bien, devient tout à coup, quand il s'agit du mal, un abîme de souillures. Écoutons les objurgations de la théologie catholique, et frémissons d'horreur devant les iniquités du plus juste. Tous les châtiments et toutes les colères ne sauraient dans le temps suffire à racheter ses crimes, et il ne faudrait pas moins pour les expier qu'une éternité de supplices, si une intervention suprême ne venait en conjurer les fatales conséquences.

Il a été nécessaire qu'un Dieu mourût sur la croix pour nous sauver de la damnation éternelle, et ce sont ses mérites, appliqués à notre justification, qui seuls peuvent nous ouvrir la voie du salut.

Mais du moins dans cette profondeur d'iniquités où plonge la nature humaine, le principe du mal est-il en elle tout entier ? Si nous n'avons pas le mérite de nos bonnes actions, avons-nous la responsabilité pleine et entière de nos fautes ? Si la récompense est une grâce, la punition est-elle une justice ? Nullement. Satan est le principe du mal comme Dieu est le principe du bien. Le péché est antérieur à nous.

Bien avant la création de l'homme et de la terre, la révolte a commencé dans le ciel parmi les Anges, et de cette région supérieure elle s'impose à l'ignornce de notre premier Père. C'est l'influence de Satan qui détermine la chute et qui fait déchoir en Adam toute sa descendance. Après la chute même, cette influence persiste et l'œuvre de ténèbres continue dans les générations qui se succèdent. Elle nous poursuit du berceau à la tombe, s'acharnant à stériliser dans nos âmes la semence divine.

Ainsi, l'homme n'est l'origine ni du mal ni du bien, et, entre les deux pouvoirs qui se disputent sa possession, sa personnalité disparaît tout entière. On cherche vainement son activité propre, sa force, sa virtualité, dans cette terrible lutte, on ne rencontre que son impuissance. Son âme battue par les plus douloureuses contradictions est le théâtre passif où les deux grands ennemis jouent sa destinée éternelle. Un seul refuge lui reste, c'est la prière, une seule initiative lui est permise, c'est le volontaire anéantissement. Il abdique devant Dieu son être, sa vie ; il abdique son intelligence, ses affections, sa spontanéité, son vouloir, toute sa personne enfin, il demande à son créateur de le prendre comme l'enfant au berceau et de le porter dans ses bras au repos éternel.

Telle est sa seule espérance devant cette double éternité ouverte devant lui et où sa place est marquée, par des décrets immuables, car la prédestination est inhérente à un dogme qui admet l'universalité de la prévision divine. Vainement l'Église s'efforce d'en repousser les conséquences ; vainement, à l'aide d'une de ces argumentations captieuses, dont la subtilité ne saurait sauver l'illogisme, elle s'efforce de rétablir la responsabilité humaine, que ses prémisses ont détruite, l'édifice de ses raisonnements illusoires ne peut résister à l'analyse, et l'ensemble de son œuvre spéculative et pratique n'est que l'asservissement systématisé de la pensée et de la conscience humaines.

En nous mettant au point de vue du naturalisme, nous trouverons que cet asservissement de la pensée et de la consience n'est pas moins complet qu'au point de vue métaphysique.

Dans cette dernière donnée, en effet, la source des déterminations humaines est exclusivement ramenée aux attraits de notre nature.

Ces attraits sont de diverses sortes. Les uns, directement égoïstes, se rapportent aux satisfactions immédiates de la nature physique ; les autres, affectifs, ont pour objet des jouissances de famille, d'amitié, de sociabilité ; les autres enfin se ramènent à l'ordre

général qui nous enserre, à la justice. Or, selon que nous céderons aux uns de préférence aux autres, selon que nous serons plus affectueux qu'égoïstes et plus justes qu'affectueux, nous nous élèverons successivement dans l'échelle de la moralité. Toutefois, si, derrière cette liberté apparente, nous cherchons l'origine de notre choix, nous trouverons qu'il se rattache toujours à l'attrait lui-même, à la prépondérance que certains d'entre eux exercent sur certains autres. Et cette prépondérance, nous ne l'avons pas créée, nous n'en sommes pas responsables ; elle relève exclusivement des éléments physiques et de leurs combinaisons organiques, déterminées par les lois générales de la nature. C'est un ordre de faits qui embrasse l'individualité humaine en la dominant, et sur lequel elle n'a pas plus d'action que sur les essences absolues.

Qu'on retourne ou qu'on ne retourne pas à l'origine de cet ordre, le seul fait de son existence n'en n'implique pas moins la fatalité de ses développements, et au milieu du déterminisme absolu de nos attraits ou de nos mobiles, la véritable liberté humaine, la liberté créatrice de l'individu, créatrice du bien, ne saurait trouver place. On pourra sans doute encore reconnaître des degrés de moralité, comme on reconnaît des

degrés de force et de beauté dans les êtres. Mais la responsabilité, le mérite ou le démérite, en seront absents.

Chez tel individu, les attraits élevés sont en prédominance, et nous le verrons depuis la première enfance accomplir presque en chaque chose, ce qui est le mieux. Chez tel autre, au contraire, les attraits élevés sont faibles, et les passions inférieures sont prédominantes ; il obéira à ces dernières passions. Chez celui-ci encore, il y a mélange, il y a conflit d'attraits, et il obéira tantôt aux uns, tantôt aux autres, suivant que les uns et les autres seront successivement plus forts ou plus faibles.

En envisageant ces trois individus en eux-mêmes, on pourra dire que l'un est bon, le second mauvais, et le troisième médiocre ; mais on ne pourra pas plus leur imputer la responsabilité de leur plus ou moins de vertu, que celle de la conformation qu'ils auront reçue à la naissance, et le dernier des criminels pourra toujours invoquer la toute-puissance de ses attraits contre l'arrêt du juge. C'est en réalité le rétablissement sous une forme nouvelle du *fatum* des anciens. Le destin n'est plus ce fantôme gigantesque et aveugle qui pesait autrefois, non-seulement sur les hommes, mais sur les dieux de la Fable. Le destin, ce sont les fibres invisibles, les réactions

obscures, les combinaisons inaperçues qui s'opèrent au plus profond de notre organisme. C'est tout un déterminisme secret dont les combinaisons et l'enchaînement nous échappent, mais qui n'en n'agit pas moins sur notre volonté d'une façon aussi sûre, aussi décisive que le déterminisme des phénomènes extérieurs. Dans ce vaste cadre de la nature, l'homme occupe sa place comme le grain de sable inerte, comme la plante ou la pierre ; il n'y a entre-eux qu'une différence de mesure, et la question du droit et du devoir, du juste et de l'injuste, sont de purs fantômes créés par l'illusion que nous nous faisons à nous-mêmes de notre propre liberté.

La métaphysique catholique et le naturalisme qu'on peut considérer comme une autre sorte de métaphysique, absorbent également la liberté individuelle, l'un dans l'ordre des essences, l'autre dans l'ordre des lois positives, et font de la morale une fraction de cet ordre.

Toutefois, il y a entre ces deux données cette différence que la première suppose un bien moral, différent du bien physique, quoiqu'elle en place la source au-dessus de nos vouloirs et de nos responsabilités, tandis que la seconde ne reconnaît qu'une seule sorte de bien dont les différences se rapportent

à la mesure et à l'équilibre des éléments primitifs.

Pour le métaphysicien le monde moral existe, et une fois son principe admis, il peut invoquer l'autorité de la volonté divine en faveur de la justice.

Pour le naturaliste, il n'est pas de monde moral, il n'est qu'un ordre unique, et nous ne voyons pas ce qu'il pourrait invoquer contre celui qui préférerait sciemment son instinct personnel au développement de cet ordre.

V

LA LIBERTÉ MÉTAPHYSIQUE ET LA LIBERTÉ MORALE NE CONSACRENT PAS LE LIBÉRALISME DANS LES FAITS.

La liberté étant considérée comme un moyen donné en vue d'une fin, n'est respectable que si elle se conforme à cette fin. Aussitôt qu'elle s'en éloigne, aussitôt que la volonté corrompue devient un élément de trouble et de désordre, la liberté se renie elle-même, elle devient l'ennemi commun, et perd tout droit au respect. Il est juste alors de la limiter, il est logique de la contraindre.

La double donnée que nous avons déterminée dans nos derniers chapitres ne contient, en effet, dans la morale aucune garantie pour les libertés individuelles ou collectives ; bien plus, elle contient la condamnation même de ces libertés.

En effet, la morale relevant d'un ordre, soit idéal, soit positif, supérieur à l'individualité humaine, l'individualité est assujettie à cet ordre comme la

partie au tout, elle ne possède aucune véritable autonomie. L'homme moral n'exerce point une royauté, il remplit une fonction à laquelle son droit se rapporte et en dehors de laquelle il n'est point pour lui de droit.

Le catholicisme, qui ne recule devant aucune des conséquences de son point de départ, l'a bien compris ainsi. Jamais ses véritables chefs ne se sont abandonnés à l'illusion de certains de ses adhérents plus généreux et plus sincères que véritablement logiques; jamais ils n'ont admis un prétendu droit laïque en dehors du droit religieux. Quoi ! Dieu lui-même, c'est-à-dire la perfection réalisée, a révélé la loi morale, la vérité absolue en dehors de laquelle il n'y a ni bien dans le temps, ni salut dans l'éternité; il a créé une institution qui reproduit sur la terre l'ordre du ciel, et vous pourrez admettre qu'un droit s'élève en face du sien, qu'une société s'organise en contradiction avec la sienne? En bonne logique, est-ce possible? Sans doute on se soumettra à la force. Partout où l'esprit du mal a triomphé, on pourra reconnaître la société laïque comme un fait; on pourra traiter avec les pouvoirs qu'elle constitue comme avec des brigands qui se sont emparés par force du sol natal; on s'inclinera devant la force ma-

jeure comme devant une punition ou une épreuve. Mais on ne la reconnaîtra jamais comme un droit, et le *non possumus* de Pie IX est le principe même du catholicisme.

Au milieu du désordre intellectuel que nous présente notre siècle; au milieu de la confusion des théories, de la lâcheté des transactions, de l'incertitude et de l'impuissance, il y a, après tout, quelque grandeur dans cette vieille Rome qui se dresse majestueuse au milieu de ses propres ruines pour protester contre le monde moderne qui l'envahit de toutes parts. Les détails de la religion n'ont pas résisté au temps, et la transaction s'est introduite et généralisée dans la pratique des fidèles, mais il est un coin de terre où le moyen âge se transmet intact, où l'immuable se réalise, et la ville éternelle justifie son nom. Dans les *syllabus* de Pie IX nous retrouvons tous les accents de Grégoire VII, et ce sera sa gloire d'avoir tenu haut jusqu'au bout le drapeau de ses prédécesseurs. Que l'Église meure, c'est juste, et c'est inévitable. Mais il est préférable de mourir tout entier, et de résister jusque dans la mort, que de se renier soi-même, de se démembrer lentement pour continuer à vivre.

Le naturalisme jusqu'à ce jour est resté à l'état

purement spéculatif. Nous n'avons pas vu cette philosophie transportée au pouvoir et incarnée dans une institution, de sorte que nous ne pouvons demander aux faits la justification de notre théorie, mais les conséquences que nous avons indiquées ressortent toutefois rigoureusement du principe même de la philosophie naturelle.

D'après ce principe, l'ordre de la nature est universel comme l'ordre divin, il comprend la morale, c'est-à-dire le *bien* pour les individus, comme pour les genres et les espèces, et il l'enseigne au moyen d'un attrait propre à chaque être, et qu'on appelle l'instinct.

L'instinct est donc la révélation immédiate et primitive de la nature. La science n'a pas pour objet de modifier l'instinct, mais d'en rendre compte. Elle nous montre les rapports des attraits naturels aux fonctions organiques; elle nous montre l'ordre corrélatif des organes et leur raison dans l'être. Elle nous montre ensuite la liaison des êtres dans la famille, dans le genre et dans l'espèce, puis, la hiérarchie de ces familles, de ces genres et de ces espèces dans l'ensemble de la nature. Nous admirons alors cet ordre de l'univers dans lequel chacun de nous trouve sa juste place, et tout notre devoir

consiste à nous y conformer. Cet ordre, en effet, représente pour nous l'arche sainte du monde, la vérité absolue. L'organisme individuel le reflète, et dans les sociétés que les hommes constitueront entre eux, ils doivent le reproduire.

Les lois naturelles de l'organisme s'étendent à la société comme aux êtres, et toutes dérivent de ce plan universel de la nature qui comprend les groupes comme les individus. Or, une fois que la société sera construite sur ce plan primitif et antérieur à tout, le seul objet de la liberté individuelle sera de faire de chaque homme un rouage volontaire de cette admirable mécanique.

Dans cette théorie comme dans la théorie catholique, la liberté est donc un *moyen* donné en vue d'une *fin*, et si elle ne remplit pas cette fin, si elle s'en détourne, elle perd tout droit au respect. Au nom de quoi, en effet, l'individu pourrait-il protester contre la contrainte? L'individu n'existe point en lui-même; il n'est qu'un anneau dans la chaîne des êtres, il n'est qu'un terme dans une série. La loi morale n'a point à tenir compte des individualités en elles-mêmes, mais seulement par rapport à leurs fonctions et à l'importance de leur rôle. Il importe peu que l'une disparaisse si son anéantissement doit

contribuer à accroître l'autre. La vie, le progrès ne résident pas en tel ou tel point particulier, ils résident dans l'ensemble, et la façon dont se comporte la nature nous donne un parfait modèle pour la société. Regardons autour de nous sur la terre, dans les airs, et admirons la foule des êtres qui tombent sans cesse moissonnés par les nécessités de l'ensemble. Il y a là des espèces entières destinées à la nourriture d'autres espèces, comme si le seul objet de la vie était seulement de contribuer à la vie, et la fécondité même de la nature est fondée sur le carnage et la destruction. Telle est la loi. Or cette loi nous ne l'avons point faite, mais nous devons l'accepter silencieusement de la puissance universelle indifférente à nos rêves de justice et de pitié. L'homme sans doute est élevé d'un échelon audessus des espèces animales, mais il relève de la même force, il est régi par les mêmes lois, et dans l'humanité comme dans le reste de la nature l'ordre va à son but par les mêmes moyens. S'il tient plus de compte de l'individualité humaine que de celle des animaux ou des plantes, c'est qu'elle a plus d'importance et d'utilité ; mais du moment que cette individualité, au lieu d'un aide, devient un obstacle, du moment qu'elle nuit à l'harmonie de l'ensemble

au lieu d'y contribuer, elle doit disparaître comme le brin d'herbe du pré, comme le moucheron ou l'abeille, et le destin renverra ses débris à la grande mère nature qui se charge de faire tout fructifier.

Telle est la conséquence nécessaire de toute doctrine qui ne puise pas exclusivement dans l'homme la loi de l'humanité. En l'assujettissant à un ordre qui le dépasse, on fait de lui un esclave au lieu d'un roi, et sa liberté disparaît dans cet ordre avec sa personnalité même.

En admettant donc que le naturalisme passât comme le catholicisme de l'état de théorie à l'état d'institution, il deviendrait logiquement tout aussi despotique, parce que, pas plus dans cette théorie que dans l'autre, le respect de l'individu n'est considéré comme la base de la moralité et du droit.

La liberté, en effet, n'ayant en elle-même ni sa cause, ni sa fin, l'individualité ne possédant aucun principe propre, la responsabilité disparaît avec le droit; le devoir seul reste, et la morale est ramenée, pour le catholique, à un code de commandements et d'obéissance imposé par une autorité supérieure à l'homme et dont il dérive; pour le naturaliste, à une collection de forces et d'intérêts ralliée à un ensemble de lois supérieures à l'humanité et qui la gouvernent.

VI

LA LIBERTÉ MORALE.

La liberté, comme nous l'entendons, n'est ni la liberté du catholique, ni celle du naturaliste.

La liberté morale n'est point un moyen donné en vue d'une fin, c'est une cause active qui contient en elle-même sa propre fin. Elle ne se rapporte point à un ordre antérieur et ultérieur à l'homme, qu'on appelle : la volonté de Dieu ou la loi universelle du monde; mais elle constitue elle-même l'ordre humain, indépendamment de la métaphysique et du naturalisme, et à un autre point de vue.

L'homme moral n'est point libre parce qu'il est entré dans le cadre divin de la sagesse éternelle, parce qu'il peut s'unir à Dieu en se soumettant à l'Église; il n'est pas libre parce qu'il peut manger quand il a faim, boire quand il a soif, se réchauffer ou se rafraîchir, exercer ses membres ou les reposer selon le besoin du moment. Il est libre parce qu'en-

clavé dans un système de forces et de lois qu'on appelle la nature, il entrevoit un but que la nature ne lui donne pas, il pose lui-même ce but et il le réalise.

L'homme est libre parce qu'il est la cause créatrice et l'agent responsable d'une fin qui lui est propre, et qu'il fait servir à cette fin les éléments mêmes de la nature. Tandis que la plante et l'animal travaillent sur un plan qu'ils n'ont pas tracé et en vertu d'une force involontaire, lui, cause, fin, et agent de sa propre fin, tire son plan laborieusement de lui-même, et le remplit par son propre effort. Au milieu du déterminisme de la nature, de cet ordre nécessaire en vertu duquel les phénomènes sensibles s'enchaînent et se conditionnent mutuellement, l'homme commence un ordre nouveau, l'ordre des libertés individuelles et responsables. Dans sa personne, la série des causes libres s'élève au milieu de la série des conditions dépendantes, comme un nouveau système de rapports, comme un monde enté sur un autre monde, et, malgré la permanence de leurs relations, ces deux mondes se développeront dans l'indépendance de leur principe.

La personne *humaine*, la personne *libre* et *responsable*, la personne *respectable* et *obligée* au *res-*

pect, tel est le fondement de la morale pris tout entier dans la réalité. En se saisissant lui-même en tant que *cause*, en se reconnaissant comme tel, l'homme revêt dans la nature une dignité et une grandeur uniques, il ne peut plus servir de moyen.

La liberté morale constitue donc l'inviolabilité de la personne humaine ; elle constitue le droit individuel, droit que la nature ignore, elle qui va à ses fins par le sacrifice permanent des individualités à l'ensemble.

Or, le droit implique le devoir comme une autre face de la liberté ; le droit, en effet, étant inviolable de sa nature, implique l'obligation du respect de cette inviolabilité. Il n'y a donc pas plus de droit sans devoir que de devoir sans droit, et si nous posons l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, c'est au point de vue de la raison pure, non pas au point de vue du fait.

Les métaphysiciens, en effet, qui prétendent fonder la morale sur le devoir antérieur au droit, supposent toujours un droit antérieur au devoir, celui d'un Dieu créateur qui a donné à l'homme l'existence, et qui est l'objet de son adoration. Ainsi, le droit divin est toujours antérieur au devoir humain ; il le précède, non-seulement dans la raison, mais dans le

temps et dans l'être, et cette situation crée un rapport particulier d'inégalité, un rapport de supérieur à inférieur, qui, transporté dans les sociétés humaines, les fonde sur une hiérarchie d'autorité.

Pour nous, le droit et le devoir étant confondus dans le même être, l'antériorité de l'un par rapport à l'autre est purement logique. Le droit est l'objet nécessaire de l'obligation, et l'obligation est la condition nécessaire du droit.

Le droit sans l'obligation ne serait que l'orgueil et la violence du maître ; l'obligation sans le droit ne serait que l'abaissement et la servilité de l'esclave, c'est-à-dire que le droit ne serait plus le droit, et que l'obligation ne serait plus l'obligation.

Tous deux sont donc inséparables, inhérents à la liberté morale, et le droit précède si peu le devoir, que c'est la présence du devoir qui signale l'avénement du droit, le passage de la vie instinctive à la vie morale.

L'élément constitutif de l'individualité animale, en effet, c'est la force brutale concentrée dans un moi égoïste, c'est le sentiment de conservation. Cette force devient morale en devenant libre, c'est-à-dire

responsable et obligée. Le droit se révèle donc à nous par le devoir.

Or cette affirmation primitive, souveraine, qui ne dérive pas d'une opinion ou d'un intérêt particulier, mais qui est donnée par la conscience, ne saurait avoir seulement notre droit pour objet, elle a le droit d'autrui au même titre que le nôtre. L'identité de conscience et de raison est le fondement de l'égalité morale entre tous les hommes, et étend le droit et le devoir de l'individu à la société.

La morale n'est donc pas une condition du droit, comme on l'a parfois prétendu, car le droit est antérieur à la société, mais elle en est une conséquence, ce qui est très-différent. Le droit et le devoir relevant de l'individu sont absolus et inconditionnels de leur nature; ils enveloppent les hommes parce qu'ils enveloppent l'homme ; ils ne font pas d'acception et nous obligent à reconnaître la grandeur morale et la liberté, même chez ceux qui nous les refusent.

Nous sommes également tenus au respect envers ce qui est également respectable, cette formule est d'une application universelle.

Or, le droit reconnu, le devoir accompli enfantent la justice, qui se trouve ainsi comprise dans la liberté. La justice est la fin de la liberté, mais une fin qui

sort du principe même, et que la raison élève à l'idéal par la perfection.

Le droit le devoir et la justice idéale sont donc des faces diverses de la liberté, et ils ne constituent pas seulement la personne humaine dans une dignité et une grandeur uniques, mais ils constituent l'égalité de toutes les personnes humaines, parce qu'ils sont identiques en chacune d'elles. La vie collective ne sera donc qu'une extension de la vie individuelle; elle aura la même base et la même raison.

Ainsi, tandis que la liberté, considérée comme moyen, n'est respectable que conditionnellement et si elle réalise sa fin, la liberté, considérée comme cause, est respectable en elle-même. Le seul droit de contrainte de la société est un droit de défense, et ce qu'elle défend encore en contraignant la liberté, c'est la liberté même. La liberté, en effet, n'étant pas la réalisation de l'ordre, mais l'ordre étant le respect de la liberté, il se trouve que la liberté est cause et fin d'elle-même, et agent de sa propre fin.

Tout part donc de la personne humaine, c'est-à-dire de la personne libre, et tout retourne à elle, et la société n'a pas d'autre objet que de la reconnaître, de la garantir et de la développer.

VII

DISTINCTION DES PHÉNOMÈNES MORAUX ET DES PHÉNOMÈNES INSTINCTIFS.

La cause morale étant donnée, le caractère distinctif des phénomènes qui en découlent, c'est la responsabilité.

Tout acte dont le mérite ou le démérite peut être imputé à celui qui l'accomplit, est un acte moral. La partie de nous-même purement passive et instinctive, celle qui ne se rattache pas à notre activité volontaire, reste en dehors de la morale.

Ainsi, nous ne sommes responsables ni de la nature et de l'énergie de nos passions, ni de la mesure de nos facultés ; nous sommes seulement responsables de l'action que nous exerçons sur les unes et les autres.

Nos dispositions naturelles ne sont donc ni morales ni immorales en elles-mêmes, elles sont plus ou moins favorables ou contraires à la morale, et peuvent lui servir ainsi ou d'appui ou d'obstacle.

Les affections de famille, par exemple, les amitiés, les dispositions à la bienveillance et à la sociabilité, sont des appuis pour la vertu, tandis que l'âpreté des instincts égoïstes, le caractère envahissant des passions personnelles, peuvent lui faire obstacle. Mais néanmoins la règle du bien et du mal ne se trouve ni dans les tendances affectueuses, ni dans les tendances égoïstes.

Les premières, si elles n'ont d'autre règle qu'elles-mêmes, peuvent nous entraîner à toutes sortes de fautes et d'excès, tandis que les secondes, sous l'empire d'une règle, peuvent se transformer en activité bienfaisante.

La grandeur morale ne se mesure donc, en aucun cas, à la qualité de nos inclinations naturelles, mais à la lutte intérieure de la conscience, aux victoires que nous pouvons librement remporter, et aux forces que nous pouvons librement acquérir.

Certains êtres doués de natures souples et faciles et d'individualités peu accentuées sont très-accessibles à la discipline extérieure de l'éducation et du monde. Si nous les supposons d'ailleurs entourés de circonstances heureuses, ils traverseront la vie aisément et dans une grande conformité à la loi du devoir. Pourtant, la valeur morale chez eux est faible, parce que

la pratique du bien tient plutôt à l'absence d'obstacle qu'à l'activité volontaire. Placés dans un milieu moins favorable au bien, avec plus de tentations et moins de barrières, ils pourront commettre les fautes les plus graves et tomber au dernier degré de la dégradation et du vice. C'est qu'en effet leurs mobiles ordinaires, tels que l'opinion, l'intérêt bien entendu, le désir de plaire, l'espoir d'une récompense, les ont conduits à des actes vertueux sans les conduire à la vertu elle-même. Leur perception de la justice ne s'est pas élevée et éclairée par le désintéressement de leurs efforts, leurs forces intérieures ne se sont pas accrues par l'exercice de leurs vouloirs. Restés à la surface de la vie, ballottés à tous ses hasards, ils n'en ont pas entrevu les grandeurs.

Il est d'autres natures, au contraire, plus fortement trempées, plus ardentes, plus hardies dans l'esprit, plus déterminées dans l'action et bien moins accessibles aux règles de la tradition extérieure et de la convention mondaine. Celles-ci demanderont une grande discipline intérieure pour se conformer à la loi morale, et il pourra arriver qu'avec une vie moins égale que les premières au point de vue de l'accomplissement strict du devoir, elles arriveront à une

valeur plus haute, parce qu'elles auront plus réfléchi, plus voulu, plus lutté.

Leurs infractions même, suivies de ces retours sincères qui ne consistent pas à pleurer vainement sur soi ou à se jeter dans les expiations factices d'une foi superstitieuse, mais à imprimer à sa vie une direction nouvelle, leurs infractions deviendront fécondes. Mieux éclairées par la faute même sur la vie et sur la conscience, elles tireront le bien du mal et acquerront une vertu, non-seulement plus assurée et plus ferme, mais plus sympathique et plus pénétrante, parce que le rayon de la vie humaine leur aura été ouvert plus largement.

En envisageant maintenant les facultés de l'intelligence, nous reconnaîtrons que, comme celles de l'instinct, elles apportent à la morale un contingent de mobiles qui peuvent lui être alternativement favorables ou contraires. Si, d'une part, la culture de l'esprit nous inspire des goûts élevés, l'attrait des idées nobles, le détachement des instincts égoïstes, des passions grossières et des plaisirs frivoles, de l'autre, elle nous tente par l'orgueil de nous-mêmes, l'ambition du succès, le goût du pouvoir, et jusqu'à ce que la morale ait imposé à ces facultés un objet et un but, elles peuvent aussi bien devenir un élé-

ment de mal qu'un élément de bien, dans la vie humaine.

Il est à remarquer, en effet, que le caractère et le talent vont rarement de compagnie. Un grand esprit au point de vue de l'esthétique peut être uni à un caractère servile ; le génie même peut côtoyer la bassesse, et ces contrastes si fréquents dans l'histoire sont les plus pénibles de ceux que la nature humaine puisse nous présenter.

Nous nous résumerons donc en disant que les facultés de l'intelligence et les instincts de la nature ne sont ni moraux ni immoraux en eux-mêmes, mais qu'ils deviennent tels par l'intervention d'un élément nouveau : l'intervention de la conscience, qui est la perception expérimentale d'un but supérieur à celui de l'instinct, et par l'intervention de la volonté qui nous dirige vers ce but ou nous en éloigne.

La question se pose donc expérimentalement dans la conscience où la volonté la résout, et ces deux phases de la vie intérieure déterminent le degré de moralité de l'individu.

C'est pourquoi on peut dire que si la morale devient une science quand la raison en a abstrait le principe et déduit les conséquences, elle est avant

tout une activité, elle est une lutte et un triomphe; la lutte de la liberté contre la fatalité, le triomphe du droit sur la force.

Ni le pouvoir, ni la connaissance, ni l'adresse, ni le succès, ni l'amitié, ni la bienveillance ne constituent la morale, mais la détermination propre de l'être en vue de la justice parfaite.

VIII

UNITÉ DU PRINCIPE MORAL.

La morale a donc pour origine la libre détermination de l'individu.

Mais l'individu n'est point seul, l'homme ne demeure pas dans les espaces abstraits des théorèmes. Il demeure dans la nature vivante au milieu des hommes ses semblables dont le contact est indispensable à ses développements. Il vit en groupe, en société, en famille. Ses actes ne s'arrêtent donc pas à sa personne, ils rayonnent dans le milieu de son activité et le constituent en correspondance avec le milieu intérieur.

De là, pour la morale, deux états distincts : un état individuel et un état collectif.

La morale individuelle est représentée par le degré de moralité de chaque individu pris en particulier. Elle se détermine par le caractère désintéressé de ses mobiles et par la mesure de justice idéale qu'il a pour objet de réaliser.

La morale collective représente la moyenne des moralités individuelles dans une société donnée. Elle s'exprime, d'une part, par l'ensemble des institutions civiles, politiques, économiques ou philanthropiques de cette nation ; de l'autre, par l'opinion publique, et elle se mesure, comme la morale individuelle, par le degré de liberté et de justice que cette opinion révèle et que ces institutions réalisent.

La morale collective n'est, en définitive, qu'une nouvelle forme de la morale individuelle, la forme complexe que prennent ses conséquences, quand elles passent dans le milieu de l'activité humaine d'où elles réagissent ensuite de diverses manières sur l'état intérieur de l'individu.

Chaque acte moral a, en effet, une double conséquence en nous et en dehors de nous. D'une part, cet acte développe ou affermit nos forces intérieures ; de l'autre, il contribue à constituer une force sociale qui leur est correspondante.

L'individu qui, après avoir entrevu la justice, entre dans la voie de la justice, devient un enseignement vivant dont l'influence rayonnera sur les institutions de la vie collective en voie de formation.

L'individu, au contraire, qui, après avoir senti la liberté et la dignité humaines, les foule volontaire-

ment aux pieds et se confirme dans l'égoïsme, la servilité et la violence, engendre le mal par le mal même. Sa conscience s'obscurcit, sa volonté se corrompt, et il contribue à obscurcir et à corrompre le milieu qui l'enserre.

Ainsi, les sociétés se constituent par les individus, et sous les influences diverses et multiples qu'ils exercent dans leur milieu.

La justice est solidaire de la justice.

L'injustice est solidaire de l'injustice, et dans la vie collective comme dans la vie individuelle, le bien et le mal moral forment deux courants contradictoires qui déterminent à leur tour une série de contradictions dans les opinions, les lois, les principes généraux des divers peuples.

Les adversaires de la morale ont souvent invoqué ces contradictions contre la morale même.

Cette prétendue science, nous disent-ils, n'est point une science, c'est une pure convention enfantée pour le besoin des sociétés diverses, essentiellement relative à leurs convenances particulières, et la preuve, c'est qu'elle varie avec ces sociétés, commandant ici ce qu'elle défend là. « Vérité en deçà des monts, erreur un peu plus loin. »

Le vice d'une pareille argumentation est de ne pas

distinguer la grande morale humaine de la morale officielle et conventionnelle de tous les pays, à peu près comme si nous prenions le pied estropié des Chinoises pour le pied donné par la nature, et comme si nous prétendions qu'il n'y a pas de type général du pied parce que celui-ci serait estropié diversement selon les diverses provinces.

En nous mettant au point de vue d'une observation plus générale, nous reconnaîtrons, au contraire, que si la liberté et la justice, obscurcies par nos passions et nos intérêts, subissent ici telle déviation, là telle autre, elles n'en restent pas moins elles-mêmes dans le fonds commun de l'humanité, et si nous cherchons au delà des formes passagères et conventionnelles des divers peuples, nous trouverons que les premiers principes y sont uniformes et permanents.

L'idée de droit et d'obligation, par exemple, qui est la base même de la morale, n'a-t-elle pas toujours existé dans les sociétés les moins développées comme dans les plus corrompues? On a pu différer sur la nature et l'origine du droit et de l'obligation, on n'a pas différé sur le fait même. On n'a pas différé non plus sur son objet qui est la personne humaine conçue d'une façon plus ou moins pure, plus ou moins

noble, plus ou moins élevée, mais toujours de la façon la plus pure, la plus noble, la plus élevée que comportait à chaque époque et dans chaque lieu l'état général des esprits.

Non-seulement les peuplades sauvages, mais ceux même que leurs infractions ont fait mettre au ban du monde civilisé : les voleurs, les brigands, les assassins, ont entre eux des principes de droit et d'obligation, des règles de justice telles, par exemple, que la vérité de la parole, le respect de la propriété et de la vie, le courage devant l'ennemi, l'aide mutuel dans le malheur, etc., et ils les respectent aussi scrupuleusement que s'ils n'étaient pas toujours prêts à les violer en dehors de la seule société qu'ils reconnaissent. Toute la différence qui les sépare de nous, c'est que pour eux ces règles, déjà violées, sont moins fortes, et en tous cas d'une application restreinte, tandis que pour nous elles sont absolues et universelles. Aux yeux du sauvage, l'étranger, l'ennemi, aux yeux des êtres déclassés, les membres de la société régulière, sont exclus de ce contrat équilatéral, tandis que la raison nous le fait étendre à tous les membres de la race humaine.

C'est donc un fait acquis qu'étant donné à une époque quelconque une société quelconque, ses

membres reconnaissent entre eux des rapports de droit et d'obligation, qu'ils ont une idée de justice.

Les rapports de droit et d'obligation peuvent être incomplets, l'idée de justice restreinte et obscure, ils n'en n'existent pas moins comme tels, et démontrent à ce titre d'une façon péremptoire l'unité et la permanence du principe moral.

Quant aux conséquences qui dérivent de ce principe d'une façon non moins rigoureuse, mais plus éloignée, telles que la constitution de la famille et de la propriété, les garanties à donner à la justice collective, etc., si elles ne se sont pas produites régulièrement au fur et à mesure du développement de la civilisation; si, au contraire, les sociétés sont tombées souvent dans toutes sortes de pratiques injustes et de voies fausses, c'est que, précisément, la nature libre du principe moral laisse toujours ouverte devant l'homme la possibilité de la chute et de la déviation; c'est que, non-seulement ses progrès ne sont pas réguliers, mais qu'ils ne sont pas nécessaires, même dans leur ensemble, et que l'homme et la société à sa suite peuvent descendre volontairement par la corruption au-dessous de l'animalité même.

Les diversités que présentent dès l'origine les développements du principe moral, tiennent donc à une diversité non pas dans l'idéal de la conscience, mais dans les aides et les obstacles apportés tant par nos instincts et nos passions que par les conditions physiques de la nature extérieure et par les actions et les réactions qu'ils provoquent.

En effet, l'homme ayant un besoin intime de se mettre d'accord avec lui-même, une mauvaise action non suivie de repentir le détermine pour se justifier à un faux raisonnement, si bien que l'injustice pratique et le sophisme intellectuel vont de compagnie et se fortifient réciproquement.

Ou il arrive ceci :

Quand un individu, dans un milieu quelconque, a violé la justice, si le mobile qui le pousse n'est pas particulier à sa personne, mais se rattache, comme il est probable, à l'état général de son milieu, ce mobile, en agissant sur lui, agit d'une manière analogue sur un grand nombre d'autres individus comme lui. De là, sa faute ne sera point isolée et le sophisme qui la défend trouvera immédiatement de l'écho chez ceux dont les dispositions sont analogues aux siennes. Comme il n'a fait qu'exprimer tout haut la disposition générale de ceux qui l'entourent, son sophisme

sera accueilli comme la vérité et la lumière ; il sera répété à l'envi, développé, embelli. Il passera peu à peu de l'état d'opinion particulière à l'état d'opinion générale, puis à l'état de règle et de principe. On le systématise alors en l'encadrant dans la forme sociale, il devient partie des institutions, il entre dans la religion et la philosophie nationale : on l'enseigne, on le prêche.

Et ainsi, par une déviation dont l'origine est dans la lutte intérieure, un principe contraire à la justice peut être posé comme la justice même ; la violation du droit peut être érigée comme un droit, et cette immoralité sociale se développera et se fortifiera avec le temps par l'accumulation des intérêts et des habitudes.

Supposons, par exemple, qu'il s'agisse de l'union des sexes, et sans entrer à ce propos dans des démonstrations qui nous entraîneraient au delà de notre question spéciale, admettons que la monogamie soit la seule forme de cette union conforme à la justice en ce que seule elle exprime le respect mutuel que se doivent les conjoints.

Cette question de la monogamie se pose sur divers points du globe dans une humanité entièrement primitive, parmi des peuples qui en sont encore aux

pratiques de l'animalité pure, mais chez qui la conscience s'éveille.

Aussitôt la question posée, elle rencontre immédiatement les aides et les obstacles les plus divers, selon les inclinations de la race et les conditions du climat ; par conséquent, des conflits divers, et des solutions non moins diverses vont suivre.

Dans les contrées du Nord, où les affections prédominent sur les instincts physiques et où les rigueurs du climat disposent l'homme à chercher à l'intérieur les joies et les comforts de la vie domestique, la monogamie qui, seule, peut constituer la famille de façon que chacun de ses membres soit digne et respecté, la monogamie s'établira aisément.

Dans le Sud, au contraire, où l'épanouissement de la nature extérieure sort l'homme de lui-même et met obstacle au développement de la vie intime en le prédisposant à toutes les sensualités et en les lui rendant faciles ; dans le Sud, la polygamie prévaudra. La personnalité de la femme, sa dignité, son honneur, disparaîtront, alors, dans la passivité de son rôle, et les affections naturelles seront corrompues à leur source.

Mais, d'autre part, dans le même pays où la famille présentera un modèle de chasteté, de délicatesse, de pudeur, de fidélité réciproque, la société

sera constituée dans un grand esprit d'aristocratie. Les classes y seront séparées par des barrières infranchissables, et la hauteur d'un côté, la servilité de l'autre, s'y donneront carrière, tandis que dans le pays où règne la polygamie, la douceur des mœurs, la facilité, la bienveillance, disposeront davantage à l'égalité collective qui est une autre face de la morale.

Or, dans les deux cas, des théories s'établiront en conformité avec les pratiques.

La polygamie trouvera sa confirmation, non-seulement dans les maximes populaires, mais dans les commandements religieux, dans la légende des grands hommes, dans les promesses de la vie future.

L'aristocratie trouvera la sienne dans des systèmes encore plus savamment combinés. Ici, on enfantera à son usage tout un appareil de fastueux arguments destinés à confondre le droit avec la force, le devoir avec l'asservissement, et l'on attachera cette double idée de droit et de devoir, non point à la qualité de membre de la race humaine, mais à une qualité secondaire ou à une situation factice. On fera, par exemple, relever le droit du sexe, de la naissance, de la fonction, le constituant ainsi comme la propriété particulière de certains individus ou de cer-

taines classes d'individus ; on attachera le devoir à d'autres circonstances d'une espèce aussi conventionnelle.

Ainsi, on asservira la grande morale humaine à un ordre purement artificiel et plein d'injustices, et des immoralités, telles que l'inégalité et la polygamie, pourront représenter la morale officielle de tout un pays ; elles seront appuyées par la philosophie, consacrées par la religion, et s'identifieront parfois tellement avec la nation elle-même, qu'en attaquant ces erreurs, on paraîtra commettre un crime de lèse-nationalité.

De telles divergences dans les développements et les applications de la loi morale prouvent-elles quelque chose contre l'unité de son principe ?

Nullement. Elles prouvent seulement la complexité de la nature humaine qui unit en elle deux ordres aussi différents par leur source que par leurs produits.

L'œuvre de la critique consiste à dégager ces deux ordres en montrant la nature diverse des mobiles qui agissent alternativement sur l'homme. Ainsi, on arrivera à reconnaître que le climat, le sol, comme les instincts particuliers des peuples, ne sont pas les éléments d'une morale variable et incertaine, mais des mobiles de l'ordre naturel qui servent au principe

moral ou d'obstacle ou d'appui. Le principe moral relève exclusivement de la conscience, qui est la conception expérimentale de la liberté ; il est de soi permanent et invariable, et, pour en retrouver la source, pure de tout mélange, il suffit de nous dégager des passions et des intérêts individuels, des conventions passées en préceptes, des préjugés reçus, des opinions acquises, et de nous mettre sincèrement en face de nous-mêmes.

Là, dans les temps les plus primitifs de l'histoire, chez les êtres les plus incultes comme chez les plus développés, nous trouverons partout la liberté plus ou moins enveloppée dans la force, plus ou moins obscure, latente ou active ; nous trouverons partout la conscience d'un droit à respecter, d'un devoir à accomplir la conscience de la responsabilité attachée à la personne, du mérite et du démérite qui la suit, d'où nous aurons ensuite à déduire le code individuel et collectif en vertu duquel l'homme doit se gouverner lui-même et le monde avec lui.

IX

ORDRE MORAL ET ORDRE NATUREL.

L'ordre moral, unique dans son principe, s'ente donc sur l'ordre naturel comme un nouveau système de rapports distincts à leur source, mais liés aux rapports antérieurs dans toutes leurs manifestations, et cette liaison, dans la réalité, est tellement intime, qu'une observation superficielle est incessamment portée à confondre ces deux ordres de rapports.

Les phénomènes extérieurs du monde physique et les instincts naturels de l'individu étant la sphère d'activité, le terrain nécessaire des phénomènes moraux, les enveloppant en quelque sorte dans leur enchaînement régulier, donnent par là aux manifestations de la liberté un aspect uniforme qui en obscurcit le caractère distinctif.

La structure physique, par exemple, se développe selon des lois constantes, et elle détermine suivant ses phases des séries de phénomènes instinctifs qui suivent un cours régulier. Chaque âge a ses besoins,

ses penchants et ses goûts qui, déterminés par l'organisme, se reproduisent toujours et partout les mêmes. Dans la jeunesse, la vivacité des impressions personnelles, la présomption de l'esprit, l'impatience de jouir, l'ardeur aveugle de la volonté, seront les tendances générales que la liberté devra assujettir à la justice, dans l'âge mûr, des passions d'une autre sorte, moins ardentes mais plus tenaces, plus continues, plus profondes et tout aussi intéressées ; dans la vieillesse, d'autres passions encore, les plus égoïstes de toutes peut-être, mais avec une teinte d'affaiblissement.

Ainsi, le développement d'un individu ressemble partout au développement d'un autre individu, et, en étendant notre observation à la vie collective, nous trouverons que le développement d'un peuple ne ressemble pas moins au développement d'un autre peuple. Dans la formation des nationalités fortes, aux premières phases d'ignorance et d'obscurité succèdent des phases d'activité et d'enthousiasme, puis des phases de réflexion et de sciences, et enfin des phases d'affaiblissement.

Dans ce cadre uniforme du monde physique, les variations de la liberté seront donc forcément limitées par les variations de la nature. La liberté se re-

trouvant régulièrement en face des mêmes résistances et des mêmes soutiens, des mêmes aides et des mêmes obstacles, ses victoires et ses défaites présenteront le plus souvent, dans leur ensemble, des résultats à peu près analogues, et ses adversaires s'appuieront sur cette analogie pour la nier, ou la ramener, selon la forte expression de Spinoza, à l'ignorance des causes qui nous déterminent. Suivant eux, la vie humaine, enclavée dans les lois générales de la nature, s'y déroule selon une nécessité absolue, et, le conséquent y est lié à l'antécédent avec la rigueur d'un mécanisme fondé sur la mathématique même.

Mais les partisans de cette thèse, tout en employant pour la défendre une foule d'arguments plus ou moins spécieux, négligent pourtant la seule démonstration qu'en pareil cas les véritables savants considèrent comme décisive, la prédiction anticipée des phénomènes. Ils parviennent bien sans doute à expliquer arbitrairement le passé à l'aide de généralités vagues, et de ces raisonnements sans rigueur qu'on tire de l'analogie ; mais ils ne sauraient, avec la moindre précision, prévoir l'avenir le plus proche, et l'impuissance dont ils font preuve sur ce point est leur condamnation définitive. C'est que, en effet, si, dans l'étude des grands événements, nous

cherchons derrière les causes apparentes les ressorts secrets, si une observation plus déliée, plus pénétrante, plus profonde, nous permet de saisir les véritables hésitations, les grandes incertitudes de l'histoire, nous reconnaissons que l'homme, uni au monde extérieur par les éléments physiques qui le constituent, le dépasse en même temps par l'idéal qu'il poursuit. L'homme est fatal et il est libre, assujetti à la force et aspirant à la justice, et si le côté fatal de sa nature limite dans l'acte le champ de sa liberté, le côté libre en modifie la fatalité d'une manière incessante. L'intervention de la force restreint la réalisation de la justice, mais la réalisation de la justice change le courant de la force. Ce sont deux mondes aux prises, deux mondes qui agissent et réagissent l'un sur l'autre d'une manière incessante.

D'une part, la conformation physique avec la série des organes, les fonctions qui y sont attachées, les besoins qui en dérivent, les penchants que ces besoins déterminent et qui deviennent des mobiles d'action pour l'individu; les modifications que subit l'organisme par le fait des réactions du monde extérieur, les variations de ces modifications elles-mêmes, suivant les variations des latitudes, des climats, des contrées; enfin, tout l'ensemble des

ressorts de la vie animale qui se retrouvent d'une façon plus élémentaire, mais non moins déterminée chez les espèces inférieures.

De l'autre, la liberté qui se greffe sur cette base primitive, avec une nouvelle série de rapports ; la liberté qui ente la responsabilité sur la brutalité, le droit sur la force, l'obligation volontaire sur l'asservissement fatal, l'homme moral enfin sur l'animal naturel, avec toute une série de mobiles et de fins essentiellement distincts des mobiles et des fins de l'organisme.

Le mobile naturel est puisé dans la conformation particulière de l'individu et il a pour fin sa jouissance. Il se présente à nous sous la forme d'un attrait direct de la passion ou d'un calcul de l'égoïsme qui est une forme indirecte de l'attrait.

Le mobile moral est puisé dans la liberté même qui, en constituant la dignité de l'individu implique le respect de cette dignité ; il a pour fin la justice. Le mobile moral se présente à nous sous la forme d'une obligation absolue, dégagée de toute considération personnelle, et conséquemment de toute idée de jouissance, une obligation indépendante des conditions extérieures de lieux et de temps, aussi bien que de toute convenance particulière.

Les fins naturelles sont intéressées parce qu'elles ne s'étendent pas au delà de l'individu qu'elles concernent.

Les fins morales sont désintéressées parce que même en glorifiant la personne humaine, c'est la vérité pure et la justice parfaite qu'elles ont pour objet.

S'il est donc un bonheur attaché à l'accomplissement de la justice, ce bonheur ne saurait en être ni le mobile, ni le but, et le sage ne peut goûter la joie intérieure du devoir accompli que par le parfait désintéressement de cette joie même.

Aussi, le bonheur de la passion et le bonheur de la justice diffèrent-ils aussi essentiellement que leurs mobiles et leurs fins respectives.

Le bonheur de la passion, variable comme la passion même, est toujours inquiet et agité. Il obscurcit la raison par son caractère insatiable; il trouble la conscience et amollit la volonté. L'âpreté du désir le précède, l'anxiété l'accompagne, et la lassitude le suit. Il laisse l'âme affaiblie, quand il ne la laisse pas abaissée; il lui rend la réflexion pesante, l'activité ardue, les affections même décolorées, les devoirs tristes.

Le bonheur de la justice, au contraire, est une sé-

rénité sans nuage, une sorte d'activité harmonieuse qui, en nous soulevant au delà des étroitesses et des insuffisances de la vie, nous donne la plénitude dans l'idéale liberté.

Le bonheur de la justice est austère, car nous ne l'acquérons le plus souvent qu'au prix de quelque sacrifice, et il est accompagné d'une mélancolie qui ressemble au regret, mais qui n'est que la résignation encore émue de la nature froissée. Le bonheur de la justice fortifie l'âme contre les atteintes de l'égoïsme, et, en nous montrant un bien supérieur à ceux de la passion, il nous affermit dans la vertu et il la consacre.

Toutefois, nous n'entendons point dire que la justice proscrive nécessairement la passion, mais elle lui assigne un but, elle la fait servir à une fin supérieure à elle-même. Quand la passion se manifeste dans des conditions contraires à cette fin, la justice la détourne ou la brise selon sa résistance. Mais quand elle se manifeste, au contraire, dans des conditions analogues à cette fin, la justice l'élève et la purifie, et c'est dans l'harmonie définitive de leurs éléments que résident la perfection de l'activité et la perfection du bonheur.

X

LA JUSTICE TRANSFORME TOUS LES SENTIMENTS NATURELS ET COMPREND TOUTES LES VERTUS.

Une des grandes objections de nos adversaires a été que notre morale était une morale négative. La justice qu'elle produit, nous ont-ils dit, c'est l'équité absolue, cette justice qui est ou n'est pas, qui n'a point différentes expressions plus hautes les unes que les autres, et qui est rigoureusement exigible sous la garantie expresse de la contrainte juridique. Or, cette justice « n'explique ni la vertu, ni ce qui est plus rare sans doute et plus sublime, le don de soi-même, l'abnégation, le sacrifice. Et quand elle arrive à ces hauteurs du monde moral, elle en est réduite, si l'on ose dire, à un dilemme offensant pour la conscience de l'humanité : ou la négation du dévouement réduit à un mouvement de la chair et du sang qui se troublent et s'émeuvent, ou le dévouement présenté comme une chose obligatoire, et comme la dernière,

et la plus haute expression de la justice » (1).

De telles critiques impliquent une confusion entre le principe de la morale indépendante et le principe métaphysique qu'il est essentiel de commencer par éclaircir.

Au point de vue métaphysique, la justice nous apparaît comme un commandement du dehors. Soit qu'elle parte de l'être souverain qui nous a créés, et qui en représente la source, soit qu'elle vienne d'un principe qui nous enveloppe dans son universalité et qui en résume la loi, la justice, dans l'un et l'autre cas, nous est imposée par une force extérieure qui nous dépasse, et nos rapports avec cette force sont d'inférieurs à supérieurs ; ce sont des rapports de soumission et d'obéissance. La source du bien moral ne résidant point dans l'homme, il n'y participe que par grâce ; la justice humaine n'est que la conformité à un ordre surhumain, et notre vertu est celle d'un instrument docile qui remplit fidèlement le plan qu'il n'a pas tracé. La justice, dans cette théorie, se borne à la stricte équité, à l'équilibre du tien et du mien, car on n'impose pas le sacrifice. C'est une mutualité qui trouve sa garantie

(1) M. Caro.

sur la terre dans la contrainte juridique, après la mort, dans les punitions éternelles, et qu'on peut à peine appeler morale, tant elle abonde en mobiles intéressés. Aussi, le bien par excellence, la vertu, commence au dévouement. C'est seulement par le sacrifice de lui-même que l'homme fait acte d'initiative morale. Au nom de la justice, il a payé une dette; par le dévouement, il dépasse l'obligation, il se donne, il entre dans la sainteté, la perfection, l'héroïsme.

En suivant cette pensée, on verra que la source du dévouement doit être surnaturelle. Dieu nous impose la justice comme un devoir, il nous montre le dévouement comme un idéal. Par la justice, nous sommes serviteurs, par le dévouement, nous passons à l'état d'associé, de coopérateur. Le christianisme seul peut compléter cette thèse en la confirmant par un miracle. Dieu rattache la terre au ciel, érige le sacrifice en exemple divin, et le met à la portée de tous les hommes.

Nous n'avons point l'intention de développer, ni de critiquer ici cette théorie. Il nous suffit d'en indiquer le fondement, et de remarquer qu'elle contient tous les germes du mysticisme, et qu'en dehors d'une religion positive, elle ne nous donne aucune règle

certaine. Ceux qui abandonnent la morale religieuse, pourvu qu'on leur laisse la morale métaphysique, ne s'aperçoivent pas que la morale métaphysique n'a pas d'autre autorité que la révélation religieuse.

La justice pour nous, au contraire, n'a rien d'ontologique; elle ne se rattache ni à un principe premier, ni à un être créateur, elle a son fondement dans l'homme.

La liberté constitue l'individualité humaine, le droit et l'obligation, l'égalité des droits et la mutualité des obligations. Or, la justice, c'est le droit reconnu, c'est le devoir accompli dans l'homme et dans le milieu de l'activité humaine, et nous l'élevons à l'idéal en y joignant la conception de l'absolu.

La justice est donc un produit de la liberté, et au milieu des obstacles incessants qu'elle rencontre d'une part dans la force brutale des faits accomplis, de l'autre dans le despotisme, l'orgueil ou la bassesse de la nature humaine, on peut dire que chaque victoire de la liberté est une réalisation de la justice.

Son expression la plus élémentaire, c'est l'équité : la liberté se respectant elle-même et respectant autrui sous la garantie juridique; commandement impérieux, qui n'a pas de mesure, n'a pas de plus et

de moins, est absolu de sa nature et rigoureusement exigible.

Ce commandement est le fondement de toute morale, individuelle ou collective; il précède toutes les autres vertus, il en est la base. Toutefois, ce qui le distingue du commandement métaphysique, c'est qu'il ne vient pas du dehors. Il part, au contraire, de l'individu qui se l'impose à lui-même, et, rendant l'homme justiciable et justicier en même temps, le dégageant de toute obéissance servile, il pose dans l'obligation le principe de la souveraineté. Le devoir accompli, en le prenant même dans son acception la plus restreinte, ne saurait donc avoir pour nous jamais rien de servile; car il représente l'humanité créant sa propre loi et la réalisant par sa propre force.

Il s'agit maintenant de savoir si cette loi se bornera à l'obligation d'un respect passif ou si elle contiendra dans ses développements les vertus de dévouement que les adversaires de notre thèse lui dénient.

Tout d'abord, en nous mettant au point de vue d'une théorie qui cherche dans l'humanité seule les lois de l'humanité, nous remarquerons qu'il ne peut y avoir au dévouement que deux sources : l'une phy-

siologique et l'autre idéale (1). Nous admettons ces deux sources, mais nous prétendons en même temps que, d'une part, le dévouement physiologique n'est point une vertu en lui-même, et ne devient telle que transformé sous l'idée de justice; de l'autre, que le dévouement idéal fait partie de la justice même. Nous allons voir comment.

Le dévouement physiologique se rapporte à certains instincts de nature, résultat de notre organisation. Ces instincts ne sont point particuliers à l'homme, et on les retrouve dans les espèces animales d'une façon plus ou moins déterminée selon le degré de leur développement. La sollicitude maternelle, par exemple, la fidélité à un compagnon, la soumission à un maître, sont des sentiments fréquents chez les êtres inférieurs à l'homme; ils peuvent y être poussés à un haut point, et accompagnés d'actes de renoncement et d'abnégation qui nous émeuvent. Pourtant ces sentiments ne sont point moraux, car ils ne sont ni réfléchis ni libres. Ce sont de purs instincts, légitimes sans doute, en tant qu'ils contribuent à réaliser l'ordre de la nature, mais qui n'ont

(1) Nous avons eu déjà l'occasion de dire que nous entendions par idéal une faculté exclusivement subjective.

rien de vicieux ou de vertueux en eux-mêmes, et ne peuvent devenir tels que par l'intervention d'un élément nouveau, la liberté morale. Chez les animaux, cet élément n'apparaît pas. Les instincts restent à l'état primitif et se règlent d'eux-mêmes. Chez l'homme, au contraire, cet élément apparaît, et la liberté, en créant l'ordre moral, impose à l'instinct une nouvelle loi. Selon que l'instinct se conforme ou se soustrait à cette loi, il devient moral ou immoral.

Ainsi, le dévouement physiologique qui tend presque toujours chez l'animal à un but conservateur et bienfaisant parce qu'il se règle de lui-même, peut dégénérer chez l'homme en vice. Voici l'amour maternel, par exemple ; supposons-le à l'état de passion aveugle et exclusive, il portera la mère à sacrifier à l'intérêt d'un seul l'intérêt de tous, et, tout en pratiquant l'abnégation la plus touchante, elle pourra élever son fils en tyran égoïste, en ambitieux vulgaire et en mauvais citoyen. Un peu plus loin, l'amour conduira la femme à oublier sa propre dignité en face de l'homme qu'elle aime au point de se faire le jouet de ses caprices et le complice honteux de ses dégradations ; il portera l'homme à trahir ses devoirs pour satisfaire de frivoles et indignes fantaisies, à renoncer à de nobles travaux, à abandonner une

grande cause pour se livrer aux expédients d'une fortune rapide et d'un éclat sans honneur.

La liste serait longue de toutes les fautes commises au nom de certaines affections, mais il nous suffit de les indiquer pour montrer que le dévouement n'est point une vertu en lui-même et tant que l'élément moral ne l'a pas transformé. La justice seule, en effet, par le respect de soi et d'autrui, le préserve des attentats et des écarts, et en assignant à l'être moral une fin, non dans le bonheur, mais dans la vertu, elle impose au dévouement un nouvel idéal. Rien n'est détruit, mais tout est renouvelé. La mère restera la mère, l'époux restera l'époux et l'épouse l'épouse; mais l'objet de leur affection n'est plus l'idole dont la personnalité arbitraire faisait toute leur loi; c'est l'être noble dont ils aspirent moins à satisfaire les appétits qu'à accroître la perfection et la grandeur ; et ici va naître et se développer pour eux toute une série de mobiles et de fins complétement inconnus à l'état de nature.

Ainsi, sous la conception de la justice, l'instinct passe de l'état brutal et aveugle à l'état moral et libre; il n'est point attiédi dans son ardeur, il est réglé dans ses développements et ennobli dans son but. L'animal est asservi, l'homme règne.

Le dévouement physiologique ne devient donc une vertu que par l'intervention de la justice ; mais le dévouement idéal est une portion de la justice même.

En effet, la liberté, en créant le droit et l'obligation individuels, suppose l'identité de tous les droits parmi les membres de la race humaine et la mutualité de toutes les obligations. L'égalité, le droit commun, est donc le premier principe de la morale, et la mutualité du respect en est la première expression. La société, comme l'individu, se constitue sur cette base, et la contrainte juridique vient confirmer dans la loi l'affirmation primitive de la conscience.

Mais, au delà de ces rapports d'une justice élémentaire, l'homme, à mesure qu'il s'élève dans la moralité, entrevoit les rapports d'une justice plus haute d'une égalité plus parfaite qu'aucune autorité extérieure ne saurait néanmoins établir. La loi, en effet, peut bien constituer l'égalité des individus, au point de vue du droit positif, mais elle ne peut constituer l'égalité des forces natives, ni l'égalité des conditions extérieures.

Tous les hommes naissent inégaux en forces physiques, en beauté, en esprit, en puissance, en facultés de travail. Aux inégalités de la nature se joignent d'autres inégalités de circonstance : la famille, la

position sociale, les relations; puis, les accidents, les hasards, les rencontres imprévues, qui constituent pour chacun des sommes de chances très-diverses et indépendantes du mérite et du démérite.

Or, ces inégalités, en se développant et s'accentuant dans la vie, créent ici des supériorités despotiques, là des infériorités serviles; elles créent des complications, des obstacles, des entraves à la liberté, des conditions arbitraires qui tendent à détruire l'égalité du droit primitif. Ces abus, tout en échappant à la loi armée, n'en sont pas moins attentatoires à la personne humaine, et l'homme juste se sent tenu de les modifier.

Toutefois, le commandement qui le lui impose n'étant passible d'aucune contrainte extérieure, requiert un état de la conscience plus réfléchi et plus désintéressé, et correspond à un degré de moralité plus haut et plus libre. C'est le respect de la personne humaine qui passe de l'état passif à l'état actif, et consiste, non plus seulement à reconnaître le droit, mais à le constituer, à le faire prévaloir.

Ce second degré de la justice a deux formes distinctes, l'une collective et l'autre individuelle.

Dans la forme collective, le commandement moral se rapporte aux institutions, et s'attache à supprimer

les priviléges de classes, les monopoles, les hiérarchies factices, les démarcations imaginaires, et à mettre à la portée de tous certains biens qui, en suivant le cours naturel des choses, seraient l'apanage exclusif de quelques-uns : l'instruction élémentaire, la science, la propriété, le crédit, etc. Il consiste à établir de plus en plus l'égalité des conditions sociales, tandis que la morale individuelle consiste à réparer les inégalités naturelles de puissance, et les inégalités accidentelles de hasard par le don de soi. Le dévouement n'est donc qu'un aspect de la morale et se confond avec elle.

Le dévouement idéal, en effet, ne part pas, comme le dévouement physiologique, de la constitution organique ; il n'est pas un produit de la chair et du sang, un instinct aveugle de la nature, qu'on retrouve, à des degrés divers, dans les espèces animales. Caractère exclusif de notre race, sa source réside dans la conscience de la justice et de l'égalité qui en fait partie, et dont nous tendons partout à établir la loi.

Le dévouement idéal a donc pour objet de créer un équilibre de forces et de moyens que la nature ne connaît pas ; il ramène une balance à l'égalité des plateaux. C'est en son nom que le fort aide le faible, que le riche partage avec le pauvre, que l'audacieux

soutient le timide, que l'homme défend la femme, et il se présente si bien à la conscience sous la forme de l'obligation, que, d'une part, il interdit l'orgueil à celui qui donne, et, de l'autre, il sauve de l'abaissement celui qui reçoit, tous deux ne faisant que satisfaire, dans des positions diverses, à une loi commune, la justice.

Supposons, par exemple, un homme qui voit une femme attaquée dans un lieu désert par un voleur, ne se sent-il pas *tenu* d'aller à son aide, et la femme ne *doit*-elle pas accepter son secours? Un médecin, en temps d'épidémie, ne se sent-il pas *obligé* de rester au chevet de ses malades, et ceux-ci de recevoir ses soins? Des amis et des associés n'ont-ils pas le *devoir* de se soutenir mutuellement en cas de malheur? bien plus, un ennemi trahira-t-il son ennemi, si celui-ci prend son toit pour refuge, et la confiance de l'un sera-t-elle moins noble que la générosité de l'autre?

Il y a donc des devoirs de dévouement qui, sans être passibles de contrainte, sont néanmoins des devoirs, et dont l'infraction entraînerait la honte et le remords. Un homme qui manquerait de secourir une femme attaquée, un médecin qui fuirait un cas d'épidémie, un ami qui se détournerait de son ami dans

le malheur, un ennemi même qui livrerait son ennemi, seraient justiciables devant leur propre conscience, et devant l'opinion, qui est la conscience d'autrui.

Le dévouement idéal est donc un second degré de l'obligation qui a pour objet une forme plus élevée et plus libre de la justice.

Le premier degré constitue le droit commun. C'est la justice nécessaire et passible de contrainte, base et garantie de l'individu et de la société.

Le second degré, c'est la justice élevée à une nouvelle puissance, pénétrant dans notre vie intérieure, dans nos relations personnelles, prenant place à notre foyer, et échappant aux rigueurs de la loi armée.

Les deux commandements qui nous l'imposent sont identiques dans leur source ; ils sont absolus en principe. Seulement, le premier est de plus absolu dans ses applications. Le respect de soi et d'autrui ne connaît pas d'exception, pas de plus ou de moins ; il est rigoureux et égal pour tous. Tandis que le don de soi-même en vue de la justice est essentiellement relatif, d'une part, aux circonstances extérieures qui environnent l'acte, de l'autre, au développement de conscience de celui qui l'accomplit. Plus, en effet, l'être que nous sommes appelés à

secourir est inférieur à nous en forces et en ressources, plus le commandement est impérieux ; et plus nous sommes aptes à pénétrer l'étendue de sa misère, plus nous nous sentons nous-mêmes obligés.

Un homme élevé, par exemple, dans une société polie est tenu à plus de courtoisie à l'égard de la femme qu'un berger ou un laboureur. Celui qui a participé aux bienfaits de l'instruction a une plus grande obligation de les mettre à la portée de ses semblables que l'ignorant inculte. Celui qui a connu la protection bienfaisante, l'influence morale, les joies de la famille, est plus tenu à les répandre dans le courant de sa carrière, que le vagabond et le mendiant.

Enfin, en généralisant l'application de ce principe, on pourra dire que, pour chaque individu, les obligations sont en raison des biens, et les mérites en raison des efforts.

C'est ainsi que nous arrivons, pas à pas, de l'équité au dévouement, et, en poursuivant notre analyse, nous arriverons de la même façon du dévouement à l'héroïsme ; nous ramènerons l'héroïsme à un commandement de la conscience, mais un commandement visant à un idéal tellement haut, que la nature en échappe à la foule, et semble constituer

pour celui qui en est le sujet un privilége de perfection qu'on a longtemps appelé surnaturel.

Nous avons vu que la morale avait pour base la liberté, et pour objet la justice. La mesure de moralité dans un acte est donc déterminée, d'une part, par la mesure d'activité que nous y déployons, de l'autre par la mesure de justice que nous nous proposons de réaliser. Or, les actes que nous appelons héroïques sont précisément ceux qui dépassant non-seulement la stricte équité, mais le dévouement à un devoir direct, surmontent le plus d'obstacles, soit intérieurs dans nos instincts et nos passions, soit extérieurs dans la constitution des forces sociales, et dont le mobile et le but présentent le plus parfait désintéressement.

Si, par exemple, en temps d'épidémie, un médecin est rigoureusement tenu à ne pas abandonner ses malades, le même commandement ne saurait obliger une personne qu'aucun engagement professionnel, aucun devoir direct, n'appellent dans cette voie dangereuse. Une femme, par exemple, dans une situation entièrement indépendante, a le droit de fuir et de se préserver sans encourir aucun blâme. Tous ceux avec qui elle vit se sont éloignés, ils l'appellent,

ils l'engagent à les suivre, ils invoquent même leurs affections...

Et pourtant elle résiste. Plus intrépide qu'un soldat à son poste, elle demeure au milieu du danger, au milieu des moribonds et des morts, bravant les exhalaisons fétides, les gémissements déchirants, les convulsions hideuses, surmontant toutes les faiblesses, toutes les délicates sensibilités, pour apporter ici un soulagement, là une consolation dernière. Or, la source de cet héroïsme où est-elle? Celle qui le réalise a entrevu un idéal de justice qui échappe au vulgaire, et dans l'acte de dévouement le plus absolu et le plus gratuit, elle obéit à un commandement intérieur de la conscience. Ceux-ci sont pauvres, abandonnés, ils souffrent, ils meurent, ils l'implorent : elle leur donne ce qu'elle possède de plus qu'eux, la santé, la force, le courage, la vie, elle rétablit en leur faveur une balance.

Le premier degré de la justice, l'équité, a pour garantie extérieure la contrainte juridique ; c'est une nécessité sociale.

Le second degré, le dévouement au devoir direct, a pour garantie extérieure l'opinion, le verdict de la conscience d'autrui confirmant le verdict de notre propre conscience.

Mais le troisième degré, l'héroïsme, n'a aucune garantie extérieure, parce qu'il dépasse la vertu de ceux qui le jugent, et sa grandeur consiste précisément à être dégagée de tout appui étranger, de toute incitation spéciale. L'héroïsme est le libre don de soi en vue d'une perfection de justice dont le mobile et l'idéal sont exclusivement dans notre propre conscience.

XI

APPARITION DE LA LIBERTÉ MORALE DANS LA LIBERTÉ NATURELLE.

La liberté morale n'est donc point, comme nous l'avons vu, un concept rationnel, c'est une cause active, c'est un fait vivant qui se manifeste à nous par la conscience avant de se dégager abstraitement dans la raison.

Il faut en effet une certaine culture philosophique pour abstraire l'idée de cause du milieu des conditions et pour en tirer une science. Mais pour se sentir soi-même cause et liberté responsable, pour expérimenter dans sa personne le droit et l'obligation, il suffit d'un mouvement de l'âme, d'un choc des sentiments intérieurs, qui peut se produire dans l'état le plus rudimentaire de l'humanité.

Supposez un chef barbare, un être inculte et farouche, appartenant tout entier à l'instinct de la force et à l'orgueil de la domination. Il est maître partout, maître dans la tribu, et maître bien plus encore sous sa hutte. Une femme est la gardienne de ce logis

primitif; gardienne fidèle, humble et dévouée. Un jour, emporté par la colère, le chef la frappe sous un faux prétexte et la renverse à ses pieds. Gisante et blessée, elle étanche silencieusement le sang de sa blessure, mais elle ne se plaint pas : le Grand Esprit l'a faite pour courber la tête et pour obéir. Cependant, à la douleur physique se joint en ce moment pour elle une autre sorte de douleur. Son maître, qui est aussi son époux, l'a frappée sans qu'elle ait commis de faute. Elle relève la tête, et, pour la première fois, elle tourne vers lui un regard de reproche et de tristesse. Celui-ci, au moment où il allait frapper encore, rencontre ce regard, et il en est pénétré. Il s'arête tout à coup. Il se détourne troublé. Il hésite, puis il s'éloigne frémissant en lui-même. Un sentiment nouveau l'a envahi, une agitation pénible, inconnue, sans nom et sans cause. D'où vient cela? Il est le maître, après tout. Rien ne borne sa puissance sur ceux qui lui appartiennent. Sa femme est à lui comme son arc et ses flèches, comme la couche sur laquelle il s'étend et le vêtement qui le recouvre. Eh bien, n'est-il pas libre d'acérer ses flèches quand il lui plaît, de renouveler sa couche et de jeter ses vêtements selon son caprice? N'est-il pas libre aussi de frapper sa femme? Nul ne

le nie, pas même celle qui en est la victime. Que signifie donc ce reproche intérieur qui l'étreint et le poursuit en dépit de lui-même? C'est la conscience morale qui s'éveille, c'est le sentiment encore obscur du droit et de l'obligation qui ouvre devant lui de nouvelles perspectives. Jusqu'alors il n'a connu d'autre loi que sa volonté et d'autre bien que sa jouissance. Mais en ce moment, ébranlé dans l'assurance de son pouvoir sans contrôle et de ses impulsions égoïstes, il entrevoit un monde inconnu, il entrevoit d'autres maux que le froid, la faim ou la maladie, d'autres joies que les instincts satisfaits, d'autre honte que la défaite; et, surpris de sa propre découverte et de l'émotion qui la suit, il se retourne vers sa compagne, il la regarde encore, et un immense besoin de réconciliation se fait sentir à son cœur. Il s'avance alors, et l'appelle de nouveau ; elle reste sourde.

La femme aussi s'est éveillé à une nouvelle existence. L'attentat de son époux lui a révélé, par l'indignation intérieure, le droit de l'humanité même; il a soulevé dans son cœur le sentiment indestructible de la justice violée. Une révolution tout entière, dont elle ne saurait rendre compte, s'est accomplie en elle. A cette heure, elle est autre chose qu'un instrument

entre les mains d'un maître : elle est une personne sacrée ; elle possède dans sa conscience un sanctuaire inaccessible à la force, où sa dignité outragée se réfugie. Aussi, immobile et ployée, elle ne répond pas quand il l'appelle, et lui, le chef, surpris d'abord de cette résistance, se redresse et s'irrite. L'orgueil et la brutalité reprennent leur empire ; son poing se serre, sa figure se contracte, il revient menaçant vers sa compagne. Mais elle le regarde encore comme si elle ne le craignait plus, et il s'irrite de nouveau, en proie à un étrange combat. D'une part, l'instinct brutal lui crie d'écraser sa victime ; de l'autre, l'obligation morale lui impose de la respecter. Ce sont deux mondes aux prises, mais l'humanité a le dessus, le droit triomphe de la force, la liberté de l'instinct. Lui, le chef, le maître, reconnaît une loi qui l'oblige, et il reconnaît qu'il y a manqué. La colère s'est éteinte dans ses yeux ; son bras est retombé inerte contre lui-même ; sa tête s'incline. Il s'avance le premier vers sa compagne, il demande la réconciliation. Celle-ci lève les yeux vers lui, ses yeux ne rencontrent plus le même homme. Un regard échangé explique et répare tout. Leurs âmes s'entendent et se confondent, et, dans l'étreinte qui les unit, l'amour même se transforme avec eux ; il

leur révèle les joies infinies de la justice satisfaite, l'abandon dans le mutuel respect. Pour la première fois, ils sont véritablement époux.

Ces deux barbares restent pourtant bien loin de nos théories; ils ne pourraient pas même les formuler dans leur langue incomplète ; mais ils les réalisent; et, dans le monde de la brutalité pure, ils posent expérimentalement les premiers jalons de la vie morale.

Dans les profondeurs encore mal éclairées de leurs âmes incultes, commence une nouvelle série de phénomènes qui se confondent d'abord avec les phénomènes de la vie instinctive, parce qu'ils en sont enveloppés, mais qui peu à peu s'en dégagent et forment dans leur enchaînement une nouvelle sphère où l'homme s'ennoblit et s'élève par ses propres efforts.

Toutefois, de cette séparation que nous établissons d'une manière décisive entre le monde moral et le monde naturel, conclurons-nous à un état de guerre et d'inimitié? Rétablirons-nous ici sous une autre forme ce vieil antagonisme de la grâce et de la nature, qui a fourni aux dogmes anciens tant d'analyses profondes, tant d'appels éloquents et de puissants contrastes? Ramènerons-nous ces plaintes amères, ces détache-

ments douloureux, ces désespoirs de l'âme dépaysée dans la vie, ces élans mystiques qui entraînaient nos pères vers le ciel, et leur montraient la terre comme un exil? Nullement. La nature n'est point à nos yeux coupable et déchue. Aucune malédiction ne s'est étendue sur elle au commencement, la condamnant à la douleur et à la mort. Elle n'est point pervertie, elle est étrangère au mal et au bien qui constituent la morale. La nature ne connaît point la justice, parce qu'elle ne connaît point la liberté, mais aussi elle ignore l'injustice et la faute, elle est indifférente.

La morale apparaît donc dans la nature comme un principe indépendant et nouveau, mais inséparable des éléments qui le précèdent; les forces inconscientes, les instincts et les appétits forment en quelque sorte son terrain nécessaire; ils représentent les objets de son activité, ils la conditionnent et la motivent. Un être purement moral, un être qui n'aurait ni passions à combattre et à harmoniser, ni obstacles extérieurs à vaincre, n'aurait pas non plus d'œuvre à accomplir, d'idéal à réaliser. Ce serait une fiction d'*être*, incompréhensible pour la raison. Nous ne séparons donc point dans la réalité la morale de la nature. La liberté n'est point pour nous une essence ultra-humaine, résidant dans quelque

mystérieuse région. C'est un fait primitif que nous appelons *principe*, en ce sens qu'il est irréductible, et en même temps générateur d'une série d'autres faits qui y trouvent leur lien et leur raison.

Quant à son origine, elle nous échappe comme toutes les origines de la science.

Lorsque les chimistes ont réduit la matière à un nombre de corps qu'ils appellent *simples*, si on leur demande d'où viennent ces *substratum* de tant de modifications diverses, que répondent-ils ? et quand on demande aux physiologistes ce que sont ces forces vitales et plastiques, qui déterminent la forme de l'organisme et qui l'animent en le déterminant, que répondent-ils encore ? Eh bien, nous aussi, après avoir ramené tous les faits moraux à un fait primitif, la liberté, qui, en imputant la responsabilité de l'acte à l'individu, lui impute un caractère particulier de bien et de mal, nous ne remontons pas au delà de ce fait. Nous ne prétendons pas plus expliquer la liberté que le chimiste n'explique la matière et l'affinité, le biologiste l'organisation. Il nous suffit de la constater comme ils constatent eux-mêmes leur point de départ, et toute la différence qui nous sépare tient, comme nous allons le voir, à la méthode de cette constatation.



XII

DEUX SORTES DE SCIENCES SUBJECTIVES ET OBJECTIVES. LA MORALE EST UNE SCIENCE SUBJECTIVE.

Le principe scientifique, repoussant comme insoluble la question des essences et des choses en soi, ne connaît que l'étude des phénomènes, des conditions sous lesquelles ils se manifestent, et des lois de ces manifestations. Aussi les vérités de la science n'apparaissent jamais à l'esprit que sous la forme d'une relation ou d'un rapport, mais ce rapport même ne peut représenter une vérité complète, il ne peut être déterminé avec une exactitude absolue, qu'autant que les conditions en sont adéquates à l'esprit, ce qui arrive seulement pour les sciences idéales, comme les mathématiques.

Dans les mathématiques, en effet, les rapports des choses se présentent à nous dans les conditions d'une simplicité absolue et indépendante de la réalité, d'où il résulte, d'une part, qu'une fois trouvés, ils sont

acceptés par l'esprit comme l'évidence même, et de l'autre, que toutes les déductions logiques qu'on en tire sont aussi certaines que les principes et aussi indépendantes de l'expérimentation.

Mais, quand au lieu de s'exercer sur les rapports subjectifs dont son esprit a créé les conditions, l'homme veut connaître les rapports objectifs de la nature, le critérium rationnel lui fait défaut, et la connaissance qu'il en acquiert est incomplète et relative. Ainsi, on peut bien arriver à déterminer telle ou telle combinaison des éléments physiques, mais comme la nature même de ces éléments nous échappe toujours, nous ne pouvons être sûrs d'en connaître toutes les propriétés et de ne pas découvrir un jour telle ou telle autre combinaison qui modifie ou transforme entièrement la conception de la première.

De cette situation, il résulte que, si, dans le premier cas, les progrès s'opèrent par juxtaposition des vérités qui s'ajoutent les unes aux autres, sans jamais se détruire ; dans le second, les progrès s'opèrent par révolution ; une théorie nouvelle s'établit toujours sur les ruines d'une théorie ancienne, jusqu'à ce que celle-ci soit emportée à son tour dans des développements ultérieurs.

Il est donc nécessaire de distinguer dans l'esprit deux sortes de vérités ou de notions auxquelles correspondent deux sortes de science. Les vérités et les sciences rationnelles, qui partent des principes adéquats à l'esprit et portent dans tous leurs problèmes un caractère d'évidence absolue et indépendante de la réalité : les vérités et les sciences positives, qui découlent des lois de la nature, et sont constatées et vérifiées par l'expérimentation.

Deux sortes de procédés sont applicables à ces deux sortes de sciences.

Dans les mathématiques, le procédé est déductif, parce que le critérium est intérieur et abstrait. La raison pose elle-même son principe, et elle spécule idéalement en en tirant une série de conséquences qui peuvent se développer à l'infini, sans autre contrôle que cette même raison qu'elles manifestent.

Dans les sciences positives, le procédé est l'observation et l'induction contrôlées par l'expérience, les sciences positives partant, non point d'un principe rationnel et subjectif, mais d'un fait extérieur et vérifiable, dont toutes les conséquences seront extérieures et vérifiables de la même façon.

Or, ces prémisses étant données, il s'agit de savoir

à laquelle de ces deux catégories la science morale se rattache (1).

Laissons ici parler M. Vacherot :

« Confondant avec la spéculation ontologique toute étude abstraite et générale de l'homme, l'école positive, nous dit-il, enveloppe dans une égale exclusion les systèmes de métaphysique et les analyses de la psychologie proprement dite. Elle ne veut plus d'autre science de l'homme que celle que nous donne l'histoire ; et si elle consent à s'occuper des œuvres de psychologie abstraite, que nous a léguées le génie de la méditation, c'est pour en faire ressortir le caractère peu scientifique, et montrer qu'en de pareilles recherches l'esprit humain a toujours perdu son temps et sa peine.

...» Les objections de cette école sont spécieuses. C'est d'abord le caractère abstrait et général de l'objet des études psychologiques, lequel semble en contradiction avec la conscience toute personnelle de l'observation. Comment, au moyen d'expériences tout individuelles, arriver sûrement à des conclusions et à

(1) Voyez, sur ce sujet, l'*Introduction de la médecine expérimentale* de M. Claude Bernard, et le beau et grand travail de M. Cournot sur l'origine de nos connaissances.

des théories sur les instincts, les sentiments, les passions, les facultés humaines?

... » Cette objection tirée du caractère abstrait de la psychologie est capitale, en ce qu'elle porte sur l'objet même de la science. Si elle était valable, elle arrêterait le psychologue au début même de ses études. Cette première difficulté donne lieu à une remarque préalable : c'est qu'on en peut dire autant de toutes les sciences morales abstraites connues sous le nom de *morale*, de *droit naturel*, de *politique*, d'*économie politique*, etc.

Que ces sciences diffèrent essentiellement des sciences expérimentales, cela ne fait pas question. Tandis que celles-ci reposent sur un grand nombre de faits concrets, bien observés et bien décrits qu'il ne s'agit que de classer et de ramener à des lois, celles-là n'ont pour base qu'un petit nombre de faits simples et de notions générales sur lesquels il faut fonder tout un système de conséquences. Mais cette différence radicale suffit-elle pour justifier la réserve dont il vient d'être fait mention? A ce compte, on ne voit pas pourquoi les sciences abstraites, comme les mathématiques pures, la mécanique rationnelle, la mécanique céleste, la physique mathématique conserveraient leur titre de sciences. Et pourtant, non-

seulement l'usage l'a consacré, mais elles ont été de tout temps considérées comme les sciences par excellence, en raison de la simplicité, de l'exactitude, de l'ordre et de l'enchaînement des vérités dont elles se composent.

» On peut avoir plus de goût pour les sciences expérimentales et descriptives que pour les sciences rationnelles de la nature, et tel est l'entraînement des esprits, en ce siècle d'observation, vers les sciences de la première espèce, que nous voyons les études rationnelles plus ou moins délaissées pour les études où l'expérience a la plus large part. Mais quel est le savant qui s'aviserait de contester l'autorité scientifique des premières, précisément à cause de leur caractère abstrait ?

» Ce serait donc une méthode étroite et même fausse, de mesurer la valeur scientifique d'un ordre de connaissances sur la part qui est faite aux divers procédés de la méthode expérimentale, à l'observation, à la description, à la classification des faits. Ce critérium, excellent pour apprécier les sciences d'un certain ordre, ne vaut plus rien s'il s'agit de juger les sciences d'un ordre différent. Chaque espèce d'étude a sa matière, sa méthode et son critérium propre. Les vrais signes auxquels on

reconnaît son caractère scientifique sont la certitude, l'exactitude, la possibilité de vérification, quelles que soient d'ailleurs la matière, la méthode et la forme de cette science.

» ... Aussi les savants, au lieu de s'obstiner à ramener toutes les sciences de la nature à une même classe, et toutes les méthodes à un type unique, n'ont-ils pas hésité à reconnaître, au sein des sciences cosmologiques, deux ordres essentiellement distincts de connaissances : 1° les sciences d'observation, d'expérience et d'induction, telles que la météorologie, l'astronomie et la physique expérimentale, la chimie, l'histoire naturelle, ainsi que toutes les sciences d'application ; 2° les sciences de définition et de déduction, telles que les mathématiques pures, la mécanique rationnelle, la mécanique céleste, la physique mathématique, etc....

» Pourquoi cette distinction, parfaitement applicable aux sciences morales, n'obtiendrait-elle pas la même adhésion des esprits élevés qui s'intéressent à ces études? Ne pourrait-on pas aussi, en tenant compte exclusivement de leur forme, les diviser en sciences rationnelles et expérimentales, ou, pour nous servir de mots plus populaires, en sciences philosophiques et historiques? »

« M. Cournot, nous dit l'auteur un peu plus loin, qui ne croit pas à la possibilité d'une psychologie fondée sur l'observation intérieure, mais qui croit, en revanche, à la possibilité d'une psychologie empirique, fait pourtant une exception pour deux études. Il réserve dans sa conclusion négative la logique et la morale (1). »

La morale, selon M. Vacherot et selon M. Cournot, deux autorités en philosophie et en science, la morale est donc essentiellement une science subjective; et, en effet, l'observation extérieure peut bien nous donner la surface de l'homme et de la vie, elle ne nous donnera ni l'homme ni la vie même, car derrière les apparences résident les véritables réalités. Sous les faits visibles et palpables demeurent les volontés invisibles et impalpables, les intentions qui ne viendront jamais au jour, les spontanéités contenues, les calculs inavoués. Sous les faits visibles résident la conscience de la liberté, la responsabilité qui en dérive, le droit et le devoir qu'elle constitue, la conception de la vertu parfaite, l'aspiration vers la justice idéale; enfin, tous les éléments de la vie morale

(1) *Essais de physiologie critique,* par E. Vacherot, p. 162 à 167, 185 à 186.

dont les combinaisons avec les éléments de la vie physique peuvent seuls nous rendre compte des luttes intérieures de la conscience.

C'est donc seulement en descendant en nous-mêmes par l'observation subjective, c'est en saisissant les phénomènes à leur source, que la vérité morale peut nous apparaître dans sa plénitude.

La liberté, en effet, pas plus que le point mathématique, ne tombe sous l'observation extérieure et ne peut être mesurée par des instruments; c'est un fait primitif de la nature humaine perçu directement par la conscience, et dont toutes les conséquences sont également évidentes. La responsabilité, la dignité, le droit, le devoir, l'obligation sont aussi rigoureusement contenus dans le fait primordial de la liberté, que tous les théorèmes mathématiques le sont dans les axiomes.

XIII

DES PROGRÈS DE LA MORALE DANS L'HISTOIRE.

Si la morale se rapproche de la mathématique par la nature subjective de son fondement, elle ne s'en rapproche pas moins par la nature de ses progrès dans l'histoire, qui s'opèrent par la juxtaposition des vérités, et non par la révolution des théories.

Habitués que nous sommes à considérer la morale comme indissolublement liée à la religion, nous avons longtemps cru qu'au commencement de notre ère le christianisme avait opéré une révolution dans la conscience aussi bien qu'une révolution dans la foi, et que nos idées actuelles sur le bien et le mal étaient à l'extrême opposé de celles des anciens. Les prédicateurs avaient, d'ailleurs, l'usage de représenter le paganisme comme la religion du plaisir et des sens. Ils nous montraient les vices de la décadence grecque et les sanglantes orgies de l'empire comme ses conséquences immédiates, presque ses commandements, et il semblait, à les entendre, qu'avant la venue du

Christ on n'eût jamais prêché au monde que les jouissances effrénées, les passions honteuses, l'égoïsme, la cruauté et l'abandon de soi. Cette théorie avait pour but de justifier la divinité d'origine attribuée au christianisme, car, au milieu d'un pareil débordement de la vie animale, le triomphe d'une religion qui venait relever la conscience et l'esprit et rendre à la raison son empire, ne pouvait s'expliquer que par un miracle. Mais aujourd'hui une connaissance plus approfondie et plus désintéressée des origines antiques a transformé notre point de vue sur cette civilisation, et ces raisonnements de l'ignorance et de la foi aveugle sont tombés dans la désuétude. Aujourd'hui, nous savons, d'une part, que les excès et les hontes ne dépendent point d'une religion particulière, car la cour de nos rois très-chrétiens n'a pas grand'chose à reprendre à celle des césars ; de l'autre, nous savons que la science et la morale peuvent être constituées indépendamment de la religion, et si nous étudions leurs courants dans l'histoire sans en préjuger les rapports, nous trouverons que notre inspiration et notre thèse, au XIXe siècle, relèvent bien plus directement de l'antiquité que du moyen âge.

Dans l'antiquité, en effet, la religion n'ayant aucun caractère universel, n'a jamais prétendu asservir la

morale au dogme. Il n'y avait même pas de dogme dans le paganisme à proprement parler ; il y avait des légendes mêlées à l'histoire du pays et qui en constituaient la tradition. Le culte était tout national, et les dieux avaient pour mission de protéger le peuple contre les barbares, non pas de lui donner des exemples de vertu; il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les mœurs de l'Olympe à celles qui étaient en honneur dans toutes les cités. Ne parlons donc pas de la morale païenne, c'est une pure fiction enfantée pour les besoins de la cause théologique. La morale chez les anciens commence par être traditionnelle et populaire; elle se développe d'une façon purement empirique au fur et à mesure du travail des générations successives, et plus tard elle devient philosophique, mais jamais religieuse. Ses premières formules se trouvent éparses dans les vieux poëtes, qui leur donnent une couleur épique et un caractère sacré. Hésiode et Homère, tout en nous racontant les beaux jours de l'Hellénie, les gloires de cette terre privilégiée où les mortels et les dieux vivent dans une intimité si peu solennelle, mêlent à leurs chants héroïques des règles de conduite, des conseils, des instructions familières; et les sages les plus fameux depuis Thalès de Milet jusqu'à Solon d'Athènes, à

Pittacus, à Cléobule, à Philon, etc., joignent tour à tour leurs maximes et leur enseignement aux maximes et à l'enseignement des poëtes.

Ainsi se forme peu à peu un code populaire qui se transmet fidèlement d'une génération à l'autre et dont chaque siècle accroît l'autorité. Ce code, il est vrai, n'a rien d'une théorie ordonnée et grandiose; il est plein d'idées confuses et même contradictoires, pourtant il est un code; on l'invoque dans toutes les grandes péripéties de la vie nationale, dans toutes les luttes et les hésitations de la vie individuelle. Il représente la foi des pères, il reste le guide vénéré des enfants.

Or, cette morale élémentaire et purement empirique qui a gouverné toute la première période de la Grèce, ressemble sur tous les points à celle que nos peuples professent encore dans leurs proverbes, pratiquent dans leurs rapports journaliers, et nous sommes surpris de voir à quel point la *sagesse des nations* est partout et en tout temps identique. Sans doute, on ne trouve point, dans ces premiers essais, les hauteurs où s'élèvera plus tard l'école socratique; on n'y trouve pas l'austérité et le pur désintéressement des stoïciens; la prudence cauteleuse y joue un grand rôle, et l'intérêt bien entendu n'y est point

étranger ; mais, en dépit de ce mélange et au milieu des obscurités inhérentes à ses premières manifestations, la morale n'y marque pas moins, à chaque génération nouvelle, ses lents développements. Les vérités qui lui sont propres, saisies par la conscience et formulées par la raison, demeurent acquises à l'homme, et nous les retrouvons intactes après des siècles.

Les progrès en morale s'opèrent donc par juxtaposition des vérités, non par révolution des théories, et nous allons voir, en poursuivant cette étude dans une époque plus avancée de l'histoire, que s'il est telle scène d'Homère qui a conservé toute sa fraîcheur et sa grâce parce qu'elle représente le côté immortel de nos sentiments, il est telle pensée d'Aristote dont la vérité et la grandeur n'ont jamais été et ne seront jamais dépassées par les modernes.

Est-il rien qui ait vieilli, en effet, dans la Morale d'Aristote, dans cette étude si sagace et si ingénieuse de nos passions, de nos vertus et de nos vices ? Et en lisant ces pages incomparables, ne les croyons-nous pas écrites d'hier, tant l'enseignement y est vivant et le modèle parfait ?

Lorsque Aristote, reprenant cette idée du *souverain bien*, qui était de son temps la forme populaire

de la morale philosophique, la ramène à une *activité en conformité avec la vertu*, ne nous donne-t-il point une formule que nous pouvons répéter encore après plus de vingt siècles ? Les religions et les philosophies qui lui ont succédé ont-elles transformé son point de vue ; ont-elles mieux pensé, ont-elles mieux dit ?

Bien avant que les sciences de la nature aient déterminé leur principe et leur domaine de cette façon méthodique qui les caractérise aujourd'hui, Aristote conçoit comme nous, par la réflexion intérieure, que l'homme ne doit point chercher en elles sa règle et son objet. Le déterminisme lui apparaît déjà comme le principe absolu des phénomènes extérieurs auquels seule l'humanité échappe. L'homme diffère du monde, non-seulement en ce qu'il peut modifier le monde *qui ne se modifie pas*, mais en ce qu'il peut se modifier lui-même et acquérir par l'*habitude* (1) des pouvoirs nouveaux. Ainsi, l'indépendance de la morale est d'ores et déjà fondée sur la séparation des deux domaines et sur le fait intime et irrécusable de notre liberté.

(1) Le mot habitude, dans la morale d'Aristote, est presque toujours pris dans le sens de la nature morale acquise par la volonté.

Aucune vertu, nous dit Aristote, ne naît en nous naturellement, car les lois de la nature ne sont pas modifiables, et une pierre abandonnée à elle-même tombera toujours à terre et n'ira pas rejoindre les nuages. La vertu, au contraire, est le résultat de la volonté et de l'habitude dont le principe est exclusivement en nous. Il ne suffit point, en effet, à un acte pour être vertueux d'être bon en lui-même, il faut encore qu'il le soit dans notre volonté, c'est-à-dire qu'il soit accompli d'une certaine façon. Il faut d'abord que l'homme sache qu'il fait le *bien ;* il faut ensuite qu'il le veuille par un choix réfléchi et en vertu d'un mobile qui réside dans le bien lui-même, il faut enfin « qu'il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement (p. 79) (1). »

La vertu ne vient donc point du dehors et ne peut être contrainte ; c'est la seule chose qui soit complétement en notre possession et qui nous constitue un bonheur à l'abri de tous les orages et de toutes les vicissitudes (t. II, p. 3 et 4). Or, ce bonheur nous l'appelons le *souverain bien*, non-seulement parce

(1) On voit que le principe de Kant est déjà tout entier dans Aristote, quoique d'une manière un peu obscure.

qu'il est au-dessus des autres, mais parce qu'il les comprend comme des auxiliaires ou des instruments. C'est pourquoi nous ne donnerons jamais le nom d'heureux à « un cheval, à un bœuf, ni à aucun autre animal quel qu'il soit, car aucun d'eux n'est capable de la noble activité que nous assignons à l'homme (t. I, p. 43) (1). »

Passant ensuite de la volonté à la partie instinctive et sentimentale de notre nature, Aristote nous montre, dans un long traité, que les passions ne sont pas proscrites, mais tempérées par la sagesse, et élevées à un but qu'elles n'atteindraient pas d'elles-mêmes.

Nous ne le suivrons pas dans ce traité, où il sépare d'une façon si sagace les vertus intellectuelles des vertus morales et les ramène toutes à un juste milieu, entre deux extrêmes dont on peut sans doute critiquer l'ordonnance. Mais nous insisterons sur cette conception éternellement vraie de la transformation des sentiments et des instincts sous l'idée morale.

Il y a trois sortes d'amitiés, nous dit Aristote. La

(1) *Morale d'Aristote,* traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, p. 66.

première est fondée sur l'intérêt, la seconde sur le plaisir, et la troisième sur la vertu.

La première a lieu ordinairement entre vieillards qui poursuivent un but commun d'ambition. La seconde a lieu entre jeunes gens qui cherchent les distractions du dehors, le plaisir des yeux et la satisfaction des passions. Dans ces deux cas, ceux qui s'aiment ne s'aiment pas pour eux-mêmes, mais à cause du bien qu'ils peuvent tirer l'un de l'autre. Cette amitié naît donc des circonstances, elle est mobile et passagère comme elles. Mais il est une autre amitié vraiment parfaite et la seule parfaite, c'est celle des hommes vertueux et qui se ressemblent par la vertu. Celle-là dure autant que la vertu elle-même dont le propre est d'être durable, et elle réunit en même temps tous les avantages secondaires des amitiés moins nobles, si bien qu'elle leur sert de modèle, et que celles-ci ne sont encore appelées amitiés qu'en raison de cette ressemblance.

Nous n'avons point la prétention d'exposer en quelques lignes la morale d'Aristote. Nous avons

(1) *Morale d'Aristote*, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, p. 66.

voulu seulement montrer, en en rappelant les pensées fondamentales, que les vérités qui se rattachent à l'âme humaine ne vieillissent pas plus que les axiomes. Nul n'a mieux qu'Aristote parlé de la grandeur de l'homme et de la dignité que confère le gouvernement de soi ; nul n'a proclamé l'obligation d'une façon plus absolue, et n'a montré la morale, non-seulement comme le principe du respect de l'individu, mais comme le lien et la garantie des sociétés elles-mêmes.

Aussi sa conception reste à une hauteur de vue presque toujours égale, et elle est puisée à une source virile et saine qui, à travers les siècles qui nous séparent, nous fait reconnaître en lui notre premier maître.

Et pourtant, à côté de ces vérités si éclatantes et qui sont arrivées intactes jusqu'à nous, nous trouvons des erreurs grossières et qui, dans les mêmes pages, nous confondent d'étonnement.

La critique de l'esprit n'avait point été faite au temps d'Aristote, les éléments mêmes n'en n'étaient point entièrement dégagés, et il est une vérité première, presque banale aujourd'hui et qui est restée tout à fait étrangère à son époque, à savoir : l'égalité dans la liberté morale.

Cette égalité fondée entre les hommes par l'identité de conscience et de raison, ristote ne l'a pas même entrevue. Les hommes sont partagés pour lui en classes distinctes et absolument séparées.

Il y a des maîtres et des esclaves, et l'esclave est la chose du maître, son objet, son instrument. Il est le bœuf qui trace le sillon, ou la navette qui tisse la toile. Le maître ne doit rien à l'esclave en tant qu'il est un homme, ni la justice, ni la pitié, il lui doit seulement quelque chose comme à son bien propre. S'il le traite avec douceur, ce n'est pas par respect pour lui, esclave, mais par ce respect pour soi que tout être noble étend aux objets de sa possession. L'esclave n'a aucun droit; il n'est point une personne morale.

Et, chose étrange, l'origine de cette doctrine si absolue n'est même pas, comme elle le serait aujourd'hui, dans une distinction physiologique entre les races qui lui donne du moins un fondement dans la nature physique; elle est dans un fait accidentel de la vie humaine; elle est dans la guerre.

Le droit du maître, aux yeux d'Aristote, c'est l'épée de Brennus faisant pencher la balance au détriment du vaincu.

L'homme, ayant besoin de serviteurs, va à la

chasse de l'homme sur le champ de bataille. Il joue dans le combat son honneur, sa liberté, sa grandeur morale avec sa vie ; le sort en décide. Et ainsi, le droit se trouve constitué par le hasard même et la violence.

On conçoit qu'avec un tel mélange de vérités et d'erreurs un traité de morale doive contenir de grandes lacunes, et s'engager souvent dans les directions les plus fausses. Aristote, en effet, part bien de la liberté, mais il ne peut aboutir à la justice : car la justice, dans son rôle souverain, est inséparable de l'égalité.

La morale, n'étant point encore constituée dans tous ses éléments primitifs, manque donc chez Aristote en même temps d'un objet parfaitement saisissable et d'un critérium bien défini.

Mais à côté des vérités qui lui échappent, les vérités qu'il a saisies sont lumineuses et rayonnent jusqu'à nous avec un éclat que les siècles n'ont pas diminué. Les progrès accomplis depuis cette époque le sont donc par la juxtaposition de vérités, non par une révolution nouvelle dans les théories, et nous en trouverons une autre preuve dans la comparaison de la famille chez les anciens et chez nous.

La famille n'a pas commencé avec le christianisme ; elle existait déjà dans l'antiquité comme le fonde-

ment de la cité et de la nation, et si nous faisons abstraction des mœurs de l'Olympe, nous verrons que tout ce qui était alors grand et saint dans les liens qu'elle consacre l'est encore de nos jours.

La fidélité conjugale, par exemple, n'a-t-elle point été comprise par les anciens ? la dignité de l'époux, et, sous certains aspects, celle de l'épouse et de la mère? Cette matrone romaine qui, la première levée dans la maison, distribue le travail aux esclaves, les surveille dans leur conduite, les soigne dans leur maladie, les gouverne enfin de la voix et de l'exemple en vue de la prospérité de la maison ; cette mère qui élève ses fils dans la tradition nationale la plus sévère et la plus pure, le culte des dieux et de la patrie, qui les prépare elle-même pour la vie civique et la vie des camps, et leur enseigne à sacrifier leurs biens, leur bonheur et leur vie pour la terre qui les nourrit et la cité qui les protége, ne nous reste-t-elle pas, dans sa simplicité et sa grandeur austère, comme un modèle toujours jeune et toujours vivant ? N'honore-t-elle pas encore son rôle ?

Sans doute, ce rôle ne saurait satisfaire un temps qui a compris la destruction de tous les esclavages. Cette femme douée à un si haut point du sentiment de sa noblesse et de la conscience de sa responsabi-

lité, la loi l'asservit à un maître ; elle peut être chassée, elle peut être vendue, elle peut être mise à mort selon l'arbitraire de son époux, et sa vertu même la glorifie bien moins comme une fin souveraine que comme un instrument utile. Aussi la conception d'une morale plus haute devra-t-elle transformer son rôle. L'égalité se joignant à la dignité sans la détruire, en étendra les applications, et la souveraineté individuelle ne se limitant plus à une classe de maîtres, à un groupe choisi d'élus, devenant le partage de tous les hommes, forme le fondement d'un nouveau code de droits et de devoirs qui ne connaît pas plus l'acception des sexes que l'acception des rangs. Les fonctions pourront rester diverses, mais la responsabilité de chacun envers soi constituera la seule souveraineté que nous puissions encore reconnaître : celle de la conscience.

Ainsi, tout en gardant les vertus de la famille antique, l'austérité des mœurs, le travail et l'union, les progrès de la morale en modifient les rapports et en élèvent l'idée.

La famille n'est pas seulement aujourd'hui pour nous une association des corps en vue de la transmission intacte d'un sang pur et d'une race choisie,

elle est une association des esprits, des sentiments et des volontés en vue d'un idéal que la nationalité ne limite plus; et si elle reste la pierre fondamentale de la cité et de la patrie, elle travaille à élever un édifice plus vaste et plus noble : celui de la liberté et de la justice.

C'est ainsi que, par les progrès du temps, la morale s'est enrichie de vérités nouvelles, sans rien perdre de celles qui lui étaient antérieurement acquises, car, une fois que les lueurs de la justice ont brillé dans la conscience humaine, elles ne s'y éteignent plus.

XIV

RAPPORT DE LA MORALE ET DE LA MATHÉMATIQUE.

Nous conclurons de ce qui précède, que la morale par son principe est une science subjective comme la mathématique. Toutefois, son principe se distingue de celui de la mathématique en ce qu'il relève d'une faculté différente.

La mathématique relève de la raison : la morale relève de la conscience.

Or, la raison, dans sa définition la plus précise, est une faculté qui nous permet d'attribuer au réel les concepts absolus que le réel ne comporte pas, et de créer ainsi de toute pièce une série idéale, inimitable pour l'ordre et la rigueur, et qui servira de base et de modèle à toutes les autres séries.

La conscience différente de la raison est la perception expérimentale de la liberté individuelle. Elle consiste à poser cette liberté dans la nature comme la cause irréductible d'une série de phénomènes appelés moraux, qui se distinguent des phénomènes

naturels par une qualité de bien et de mal qui leur est exclusive.

La mathématique et la morale ont donc ceci de commun, qu'elles partent également d'un principe subjectif et absolu, d'où il suit que leurs progrès s'accomplissent par juxtaposition des vérités et non par révolution des théories. En effet, chacune de ces vérités, étant un rapport de la raison ou de la conscience avec elle-même, est complète de soi, tandis que les vérités de l'ordre objectif, étant des rapports de l'esprit humain avec le monde, nous échappent toujours par le côté extérieur dont nous saisissons la surface sans en pénétrer la nature.

La mathématique et la morale, néanmoins, tout en ayant de commun la subjectivité de leur principe et l'ordre de leurs progrès, sont profondément séparées par la façon même dont le principe est saisi et dont l'ordre se manifeste.

Le principe de la mathématique est une conception abstraite donnée par la raison.

Le principe de la morale est un fait vivant donné par l'expérience.

Nous ne parlons pas sans doute ici de l'*expérience* au sens positif du mot, l'expérience extérieure, vérifiable par des instruments et renouvelable à la vo-

lonté de l'expérimentateur ; nous parlons de l'expérience psychologique qui pose la liberté, non pas comme une notion rationnelle, mais comme une cause active. Or, c'est dans cette distinction entre la notion et la cause que résident toutes les différences qui caractérisent respectivement la mathématique et la morale.

En effet, tandis que la notion rationnelle, restant exclusivement dans le domaine de l'abstrait, se présente à nous avec un caractère de simplicité idéale qui la rend lumineuse et irréfragable, la cause active ne se manifestant qu'au milieu des éléments contradictoires de la nature vivante, doit être lentement dégagée par la conscience, et traverser toute une phase d'obscurité et d'incertitude, de trouble et de travail latent, avant de conquérir les éléments primitifs qui lui permettront de se constituer en science.

Les axiomes mathématiques ne rencontrent pas d'obstacle dans la vie, parce qu'ils ne s'attaquent point à la vie. Leur sphère est l'idée pure dégagée de tout élément positif. Dans cette sphère, la raison les pose comme en même temps nécessaires et indépendants, et elle en tire des conséquences qui vont s'étendant à l'infini dans des spéculations sans bornes.

Aussi, la mathématique, tout en servant de mo-

dèle et de base aux sciences d'application, se tient néanmoins, en face de ces dernières, à la distance infranchissable de l'idéal au réel ; elle ne court les chances, ni de leurs expériences incomplètes, ni de leurs théories mal fondées.

La morale, au contraire, tout en ayant un principe subjectif qui est la liberté et un idéal qui est la justice, ne se manifeste réellement que dans l'application ; ses développements logiques se bornent aux éléments constitutifs de la personnalité, la dignité, la responsabilité, le droit, le devoir, etc., mais ces éléments mêmes n'ont d'intérêt dans la logique que parce qu'ils correspondent à des faits dans la réalité. L'objet de la morale n'est point un enchaînement de théorèmes qui se développent sans résistance et sans obstacle en dehors de la vie, c'est une conquête qui a pour théâtre la vie elle-même ; c'est la conquête de la liberté sur la fatalité, de la justice sur la force.

La question morale ne se pose donc point d'abord dans la raison, elle se pose dans les faits par la contradiction entre la liberté et la fatalité, entre la justice et la force.

Cette contradiction se présente comme un point d'arrêt dans la destinée individuelle ; elle force la ré-

flexion à un effort, la conscience à un retour, et nous met en demeure de faire usage de notre liberté, soit pour satisfaire nos penchants en blessant la justice, soit pour les contrarier en y adhérant. Or, quelle que soit la décision prise, l'acte qui en résulte réagit sur la cause et produit ainsi une double conséquence en nous et en dehors de nous.

Le bien engendre le bien, le mal engendre le mal.

Plus nous faisons usage de notre liberté morale, plus cette liberté s'agrandit, plus notre conscience devient délicate et pénétrante, notre idéal lumineux; et plus aussi le bien réalisé en nous-mêmes rayonne dans le milieu de notre activité sur les institutions et sur les hommes.

De même, plus nous cédons à la fatalité de nos instincts égoïstes, moins nous avons d'énergie pour y résister. Notre conscience se trouble dans les satisfactions raffinées ou grossières de l'orgueil et de la sensualité. Nous finissons par nier notre liberté morale, afin de nous justifier d'en faire un mauvais usage, et notre abaissement intérieur réagit dans tout le milieu de notre action.

La vie individuelle, d'ailleurs, ne présentant jamais une unité complète, le même individu sert

presque toujours alternativement la cause du juste et de l'injuste. Il entre dans la voie du bien, pour s'arrêter ; dans la voie du mal, pour se repentir ; il fait et défait, il avance et recule, et confond le plus souvent les éléments du mal et les éléments du bien dans l'œuvre journalière. Cette activité confuse détermine avec le temps des sociétés entières qui la reflètent et qui réagissent à leur tour sur les individus en sens contradictoire.

Ainsi, au milieu des fluctuations de toutes ces volontés incertaines, au milieu des obstacles et des soutiens de la nature et de la société, les progrès de la morale, vacillants, fragmentés et obscurs, ne peuvent être assimilés pour la régularité continue de leurs développements à ceux d'une science purement rationnelle comme la mathématique, dont les conditions et les éléments sont doués d'une simplicité idéale.

Si donc, la juxtaposition des vérités mathématiques nouvelles peut s'accomplir à un jour donné de l'histoire, dans le cabinet d'un savant et par le fait d'une découverte fameuse, si ces vérités une fois connues restent inébranlables, les vérités morales se produisant lentement, par fragments brisés, par lueurs incomplètes, demandent une longue et laborieuse gestation avant de prendre corps.

Dégagées d'abord dans la conscience individuelle par les victoires de la liberté intérieure, elles commencent par apparaître dans les actes isolés ; elles se fortifient en s'accumulant progressivement, elles s'étendent par le contact des hommes et la constitution des groupes ; puis, après s'être formulées d'une façon d'abord purement empirique, elles se généralisent et s'élèvent dans des systèmes, des écoles, des philosophies, des religions.

Ce passage de l'empirisme à la théorie, de la conscience à la raison donne aux vérités morales une nouvelle puissance. Elles mûrissent et se développent dans ces hauteurs d'où nous les voyons descendre ensuite et pénétrer dans l'organisation des sociétés elles-mêmes, dans les institutions et dans les lois, tantôt par quelque grand et subit mouvement de la vie des peuples, tantôt par des transformations lentes et successives (1).

En revenant à notre point de départ, nous pourrons donc dire que si les progrès de la morale ne

(1) En France, l'époque de la grande Révolution, en Angleterre, le mouvement politique qui se fait depuis le siècle dernier, nous montrent les différentes manières dont peut s'accomplir un des plus grands progrès de la morale, l'*égalité sociale*.

s'accomplissent pas par la révolution des théories, comme dans les sciences positives, mais par la juxtaposition des vérités comme en mathématique, néanmoins les vérités de la morale, contrairement à celles de la mathématique, suscitent dans le réel et doivent y susciter des révolutions, car si la mathématique est la science de la raison pure, dont les formes sont abstraites de la vie, la morale est la science de la vie elle-même, ou plutôt de l'humanité vivante; elle lui donne une base inébranlable dans la liberté et un idéal de perfection dans la justice.

XV

RAPPORT DES SCIENCES MORALES ET DES SCIENCES POSITIVES.

Les sciences morales diffèrent profondément des sciences positives, par la nature de leur point de départ et par leur objet direct, et pourtant les unes et les autres ont une fin commune dans la vie humaine.

Le point de départ des sciences positives est objectif, et leur méthode est l'observation extérieure.

Le point de départ des sciences morales est subjectif, et leur méthode est l'observation intérieure.

L'objet des sciences positives est ramené à la constation de ce qui est, il est réel. L'objet des sciences morales, à la détermination de ce qui doit être ; il est idéal.

Les sciences positives s'appuient sur un principe absolu, le *déterminisme*, en vertu duquel tout phénomène est la conséquence rigoureuse de ses conditions, si bien qu'en reproduisant les conditions, on

reproduira avec certitude le phénomène, on en deviendra le maître et en quelque sorte le *Créateur*.

Or, ce principe suppose dans la matière sur laquelle on agit un enchaînement fixe et régulier; il suppose que l'ordre naturel est gouverné par des forces dont tous les effets se rattachent les uns aux autres d'une façon nécessaire et se déterminent en vertu d'actions et de réactions d'une certitude rigoureuse.

Les sciences morales, au contraire, s'appuient sur un principe, la liberté, dont le caractère essentiel est d'échapper au déterminisme par la négation du déterminisme même, et d'opposer la justice à la force comme une éternelle contradiction. La liberté crée le monde moral qui va se développer parallèlement au monde matériel, indépendant dans son principe, mais incessament lié à celui-ci dans ses manifestations; si bien que l'antinomie de la nécessité et de la liberté trouvera sa solution dans la vie humaine.

Dans l'homme, en effet, les sciences positives et les sciences morales vont se rejoindre : les sciences morales en déterminant la destinée humaine, et les sciences positives en contribuant à sa réalisation.

Se transformer soi-même et transformer le monde avec soi, selon l'idéal de la justice, tel est le problème posé par la science morale, problème que les découvertes des sciences positives permettront seules de résoudre au moins dans sa généralité.

En effet, pour vivifier la morale en soi-même, la volonté propre suffit, et, dans le monde intérieur que chacun porte avec soi, il appartient à chacun de réaliser la justice.

Mais, quand il s'agit de transporter cette même justice, de l'individu au milieu, de la constituer collectivement dans les institutions, comme elle est constituée individuellement dans les âmes, l'homme se trouve en face d'obstacles nouveaux, et il a besoin pour les vaincre de recourir à de nouveaux moyens.

Ici, les vices intérieurs de l'âme, cherchant au dehors un point d'appui, ont suscité dans le milieu, des institutions qui les favorisent, et la perversion humaine fomentant la perversion en a accru doublement les forces.

La mollesse de l'âme, par exemple, l'égoïsme et la servilité portent à constituer le gouvernement sur un principe arbitraire qui les favorise, et la constitution du despotisme réagit à son tour sur les âmes pour les abaisser.

La superstition s'unit au despotisme pour supprimer, par la prépondérance des religions d'État, le premier des droits de la conscience humaine, celui de la libre croyance, et la religion officielle réagit sur les âmes par l'intérêt et la peur ; elle les porte à la bassesse et à l'hypocrisie.

L'amour effréné du gain cherche un point d'appui dans l'inégalité sociale et fonde sur le privilége un système économique qui favorise et les jeux de hasard et les spéculations de la richesse mal acquise. Ce système réagit ensuite sur les âmes, pour les porter au mépris du travail, à l'ambition malsaine des fortunes rapides et à l'exploitation des travailleurs.

La sensualité grossière spécule sur l'appât du luxe et s'en fait un auxiliaire pour ériger en institutions le plus honteux abandon de soi, pour les consacrer dans la loi elle-même. Puis ces institutions réagissent sur l'esprit public par leurs brillants scandales. Elles affaiblissent la conscience par les spectacles qu'elles étalent sans pudeur, elles troublent l'esprit, elles amollissent la volonté.

Enfin, si nous voulions parcourir toutes les faces de la vie collective, nous pourrions assigner à chaque immoralité sociale son origine dans les passions hu-

maines, qui, en s'incarnant au dehors, constituent une nouvelle force du mal à côté de la force intérieure, et appuient les infractions à la morale de la loi nationale même.

Or, pour conjurer cette solidarité du mal, qui a parfois les racines les plus profondes dans l'histoire d'un peuple, dans ses coutumes et dans ses inclinations; pour établir une solidarité du bien qui transforme les barrières en appuis, les difficultés et les écueils en guides et en lumières, il faut autre chose que la volonté, il faut la science.

C'est par la science qu'éclairé sur la nature et l'origine des phénomènes physiques, nous arrivons à séparer l'ordre moral et l'ordre naturel de l'ordre religieux et métaphysique; à constituer l'État sur un principe indépendant qui tire la liberté collective de la liberté individuelle et incarne dans des institutions l'égalité et la souveraineté des individus; milieu politique qui seul appuie et favorise les vertus viriles du citoyen.

C'est par la science que nous arrivons à régulariser les grands phénomènes physiques, à féconder la terre et à en multiplier les produits de manière à asservir la vie matérielle à la vie morale, à éviter les fléaux, les cataclysmes, qui non-seulement déciment

et épuisent les populations, mais qui les démoralisent et les terrifient.

C'est par la science que nous nous affranchirons des travaux les plus asservissants abandonnés aux machines; c'est par la science aussi que nous arriverons à garantir aux travailleurs, avec la liberté et l'initiative individuelle, une équitable répartition du fruit de leurs efforts, et que nous créerons ainsi un milieu économique qui favorisera l'égalité et la bienveillance.

C'est encore la science qui nous permettra de généraliser un enseignement solide et fort, qui, détruisant les superstitions honteuses, affermira la conscience en affermissant la raison.

Ainsi, les sciences de la nature contribuant à leur manière à créer un milieu qui préserve, développe et honore la personne humaine, on pourra dire que, sur ce terrain, elles rejoignent la morale, et que chaque victoire de la science devient indirectement une victoire de la justice.

La morale, il est vrai, demeure indépendante des sciences de la nature en tant que principe de l'individu, mais elle ne saurait se réaliser dans le milieu de l'activité humaine, sans les instruments qui la rendront maîtresse de ce milieu,

et ces instruments, sont les sciences de la nature.

Le rapport qui lie la science morale aux sciences naturelles est donc celui de moyens à fins. La morale détermine le but de la vie humaine, et les sciences de la nature contribuent à sa réalisation.

XVI

CE RAPPORT N'A RIEN DE MÉTAPHYSIQUE.

Toutefois, la fin que la morale assigne à la nature n'a, pour nous, aucun sens métaphysique; elle ne remonte point aux régions supra-humaines, elle n'est point l'objet d'une prédestination antérieure à la vie et qui la domine.

Si, de toute éternité, la nature a été faite pour l'homme et l'homme pour la nature, nous n'en savons rien. Le système de l'harmonie préétablie a sans doute de la magnificence, et il a pour l'esprit d'immenses séductions. Mais, en dépit des grands philosophes qui l'ont développé, et des grands apôtres qui l'ont défendu, il laisse tant de mystères inexpliqués, il est si loin de rendre compte des travaux et des douleurs stériles, des destinées avortées, des injustices, des destructions, des ravages qui remplissent l'histoire de la nature comme l'histoire de l'homme, que nous devons le laisser dans le champ des hypothèses.

La recherche désintéressée de nos premières origines nous détourne d'ailleurs de toute systématisation dans l'histoire.

Les débuts obscurs des peuplades sauvages, leurs progrès inégaux le plus souvent avortés, leur marche si pleine d'irrégularité, de points d'arrêt, de défaillances, manifestent-ils le développement régulier d'une mécanique savante, la sollicitude attentive d'une providence cachée? ou nous montrent-ils, au contraire, une humanité travaillant péniblement sur elle-même pour sortir de son premier ensevelissement?

La critique, aujourd'hui, a dépoétisé la légende. Le destin ne nous conduit plus d'une main ferme et sûre au milieu des dédales du monde et de nos propres contradictions vers un idéal inconscient, et les dieux descendent encore moins de l'empyrée pour nous enseigner l'industrie et les arts. Où est Vulcain avec son marteau, et Arachnée avec sa toile, et la blonde Cérès et le brillant Apollon? Ils ont fui notre siècle d'analyse, ces poétiques initiateurs, et l'histoire austère nous montre dans nos tristes commencements la terre stérile et peuplée d'ennemis, le ciel indifférent et solitaire, et l'homme faible et nu.

Destitué des connaissances acquises de la con-

science éclairée de la raison souveraine, ignorant du monde extérieur et inconscient de soi, l'homme primitif est exclusivement livré à des impulsions instinctives, et le premier effet de la réflexion chez lui est un effet de crainte et de faiblesse. Devant les grands phénomènes de la nature, la réflexion suspend son insouciance ; il considère avec effroi ces forces inconnues dont il ne peut ni pénétrer la cause ni mesurer la puissance, ni reconnaître les conditions.

Perdu dans la nature comme dans un vaste inconnu dont les forces l'écrasent et dont les violences le terrifient, tout autour de lui respire la terreur et le mystère ; tout est signe précurseur, intentions cachées, menaces ou promesses. Il tremble devant l'éclipse qui lui dérobe la lumière du jour ; il frémit en entendant le vent qui souffle et la mer qui se soulève ; il se prosterne devant la foudre qui éclate et la tempête qui mugit. Les forêts et les montagnes, les entrailles de la terre et les abîmes de l'eau comme les cieux éclatants de lumière, sont pleins de divinités contraires ou propices, d'êtres bons ou mauvais dont il s'efforce d'apaiser la colère par des sacrifices ou de se concilier la faveur par des offrandes. Le bien et le mal, la victoire et la défaite, la mort et la vie appartiennent également à ces dieux incarnés partout

dans la nature, et la morale comme le gouvernement relèvent de leurs volontés capricieuses et despotiques.

Ainsi, l'ignorance l'asservit dès le début, à la superstition et à la peur. Elle fait de lui le jouet de ses propres impressions, l'esclave de la nature, et il faudra des siècles avant qu'il ait secoué ses premiers langes.

Ce n'est point en vertu d'une intervention extérieure que l'homme s'affranchira peu à peu du monde et de lui-même, et, dans la longue lutte qui va commencer, les continuelles défaillances qui, non-seulement retardent son progrès, mais le font même parfois entièrement avorter, montrent que ce progrès ne relève d'aucune loi nécessaire.

C'est, au contraire, par un lent retour de la réflexion intérieure, par un double effort de la raison et de la conscience qu'il commence à se distinguer du reste de la nature, et qu'il prend peu à peu conscience de lui-même.

« Ce qui a conduit l'homme aux premières études philosophiques, nous dit Aristote, c'est l'étonnement. » Non pas l'étonnement craintif et troublé qui le jette dans l'adoration, mais l'étonnement réfléchi qui le porte à la recherche.

A mesure que la réflexion grandit et devient con-

sciente d'elle-même, à mesure que l'observation prend un caractère suivi, l'homme commence à saisir dans le monde extérieur un certain enchaînement. La succession régulière des grands phénomènes de la nature, qui ramène à époques fixes les mêmes séries d'effets et de causes, les mêmes combinaisons dans les mouvements des astres du ciel, les mêmes résultats de température et de croissance, d'engourdissement et de floraison, lui montre dans l'univers un lien général que l'observation et le raisonnement rendront de plus en plus manifeste. Dès que l'homme a entrevu l'enchaînement des phénomènes physiques, cet enchaînement devient pour lui un point d'appui nouveau, et il comprend qu'au lieu d'avoir à fléchir par des prières et souvent par des sacrifices odieux une divinité inconnue, c'est par l'effort et la recherche qu'il parviendra à pénétrer les secrets de la nature et à en conjurer les débordements. Alors, ses terreurs superstitieuses s'apaisent. Rassuré contre cette volonté, tantôt clémente et tantôt cruelle, mais toujours arbitraire, qui lui apparaissait naguère comme la cause et la maîtresse de tout, sa raison se relève peu à peu, son étonnement change de caractère, ses pensées de direction... Au lieu de se prosterner, il cherche, il interroge, et Aristote peut s'écrier encore :

« Seule, entre toutes les sciences, la philosophie mérite le nom de libre, car seule, elle ne dépend que d'elle-même; et, si la divinité était capable de jalousie, c'est de la philosophie qu'elle le serait. »

La philosophie, en effet, méthode d'abstraction et de généralisation, a droit au nom de libre, parce que, ne relevant que de la raison, elle nous affranchit de toute autorité extérieure. Or, chose étrange! l'étonnement philosophique une fois éveillé, la première question que l'esprit se pose est celle à laquelle il ne pourra sans doute jamais répondre : Quelle est la cause, ou quelles sont les causes de tout ? Et sur le problème ainsi posé, il balbutiera pendant des siècles.

Ainsi, la difficulté pour l'esprit n'est pas de s'élancer très-haut, c'est, au contraire, de se restreindre, ou plutôt de se mesurer ; c'est d'assurer sa base, de peser ses efforts et d'introduire la sévérité dans ses méthodes. Mais si la philosophie à ses débuts est pleine d'aberrations illusoires, elle possède en elle le principe qui lui permettra de les réviser.

La critique conduira peu à peu l'esprit humain du rêve à l'étude, de la foi à la science, et la science transformera complétement le point de vue de la nature.

Appuyé sur la science, l'homme se raffermit sur

le sol qu'il foule et dans l'atmosphère qu'il respire. Il en constate les propriétés, il en mesure les forces. Les lois qu'il découvre sont constantes; elles lui donnent un point d'appui pour en découvrir de nouvelles, et les mystères se dévoilent, les voies s'aplanissent au fur et à mesure que la connaissance s'étend.

Mais la connaissance elle-même n'est entre les mains de l'homme qu'un instrument pour l'action.

S'il a voulu pénétrer l'ordre général du monde, ce n'est pas seulement pour se livrer aux gloires d'une noble et stérile contemplation, c'est pour agir sur cet ordre même.

L'homme a son but à lui qui n'est pas le but de la nature; il a sa fin qui lui est propre, et sa grandeur consiste à faire prédominer cette fin sur toutes les autres.

Au point de vue d'abord de son seul intérêt, il conjure la violence des éléments déchaînés; il prévient les dévastations; il féconde le sol à son usage et en équilibre les produits. Il réduit les animaux sauvages et les associe à ses travaux ou les refoule au loin dans les déserts. De la matière informe, il tire l'outil adroit et la machine industrieuse et multiplie ses forces à l'infini au moyen des combinaisons de la science appliquées à l'industrie; il vise à s'affranchir

des servitudes du besoin et des hontes de la misère, des soucis du lendemain, de l'incertitude et de la peur. Il espère y arriver un jour, et les rêves mystiques où le désespoir l'avait jeté disparaissent dans les prospérités du travail et les fiertés de la science. La terre, en lui livrant le secret de sa domination, cesse d'être pour lui un lieu d'exil, une vallée de larmes et de douleur d'où ses yeux projetés vers l'infini aspirent à un autre monde ; elle devient bien réellement son domaine, elle est sa vraie patrie ; il y ramène ses volontés avec ses espérances ; il veut y réaliser son œuvre. Or, son œuvre à lui, c'est la justice.

Au-dessus du monde des besoins, des satisfactions et des jouissances que l'homme a en commun avec le reste de la nature, il est un ordre plus beau qu'il tire exclusivement de lui-même. C'est l'ordre du droit et du devoir. La loi morale, qui ne compte ni avec l'égoïsme de ses intérêts, ni avec l'ardeur de ses désirs, ni avec la mobile frivolité de ses passions d'un jour, lui apparaît comme le couronnement, le but idéal de la vie, et il appelle la nature pour travailler avec lui à sa réalisation.

La nature alors a trouvé une fin. Ses forces ne sont plus emportées dans ce tourbillon aveugle où

les actions et les réactions se répercutent et se propagent sans autre loi qu'une brutale et écrasante nécessité; elles entrent dans un ordre intelligent et réfléchi, et elles y prennent un rôle. Leur principe immuable ne saurait être altéré, mais la raison flexible s'en empare, elle s'en fait un serviteur et un point d'appui. La force a désormais pour objet d'étendre la liberté et de réaliser la justice.

Ainsi, sans vouloir proscrire les spéculations sur l'origine et la fin du monde, nous pouvons voir que l'histoire s'explique en dehors de ces spéculations, et la fin de justice que la morale apporte à la nature n'a pas besoin d'avoir été antérieurement conçue pour être ultérieurement imposée.

XVII

RAPPORT DE LA MORALE ET DE LA RELIGION.

Le système catholique métaphysique du moyen âge, reconnaissant un principe unique et absolu de la nature et de la vie humaine, y ramenait logiquement toutes les questions secondaires, toutes les sciences relatives, et en inféodant la morale à la religion, il y inféodait du même coup la politique et la société tout entière.

La politique, en effet, peut être ramenée à l'ensemble des rapports les plus généraux des hommes dans une société donnée; elle représente ainsi le côté collectif de la morale, et partout où nous en suivrons les applications, nous trouverons qu'elle en dérive. Si la morale considère l'homme comme le moyen d'une fin plus élevée que lui, la politique à sa suite sacrifiera l'individu à la société, le citoyen à la patrie; elle s'efforcera de faire, non pas des hommes libres et dignes de respect, mais un État puissant et dominateur, et toutes les institutions

sociales déterminées par cette conception politique tendront dans le même esprit à centraliser le pouvoir et à accumuler les richesses dans un petit nombre de mains.

Si la morale, au contraire, a pour but la grandeur et l'élévation de l'individu, l'État devient sous son inspiration une simple garantie de la liberté, de l'activité et de l'initiative des citoyens ; il devient un contrat d'assurance mutuelle, essentiellement neutre de sa nature, et qui n'a de force légitime qu'en vertu de cette neutralité.

Ainsi la politique dérive partout et toujours de la morale : elle en est la forme collective. Si donc la morale est inséparable de la religion, la politique étant inséparable de la morale, il est logique de ramener les institutions civiles aux institutions religieuses, et d'unir l'État à l'Église, à la façon du moyen âge, comme le corps à l'âme, comme la matière à l'esprit; il est logique de créer un code criminel qui viole la liberté et la conscience humaine, au nom d'une liberté et d'une conscience qui les dépassent et transforme la justice en inquisition. Il est logique de faire que la loi armée poursuive le coupable dans son for intérieur, et atteigne en lui, non pas seulement l'acte, mais l'intention, l'idée,

l'incréduilité ou la foi. Le droit commun n'existe pas pour le catholique, parce qu'il n'y a pas pour lui de droit en dehors de l'Église, et le Dieu vengeur, le Dieu despote et jaloux, le souverain maître de la conscience et de la vie, doit parler et agir dans le prétoire et sur la place publique, comme dans la chaire et à l'autel.

Tout ce système est parfaitement lié. Nous comprenons ceux qui le défendent, mais nous comprenons moins ceux qui en prennent la moitié qui leur convient pour rejeter l'autre moitié qui les choque. Les dissidents qui, de nos jours, proclament bien haut la séparation de l'Église et de l'État, ou l'indépendance de la religion, et qui repoussent d'une façon non moins haute l'indépendance de la morale, sont à nos yeux dans le même cas que les catholiques libéraux. Les uns et les autres reculent devant les conséquences de leur principe ; les catholiques, parce qu'elles n'accordent pas assez à la nature humaine, les dissidents, parce qu'elles lui accordent trop.

De telles faiblesses d'ailleurs, de telles inconsistances, sont fréquentes à toutes les époques de transition.

Dans les temps de grande foi philosophique et

religieuse, quand une conception générale est universellement admise, les esprits la reconnaissent en masse, non parce qu'ils en saisissent tous les rapports logiques, mais parce qu'ils la trouvent établie et formulée dans les institutions, dans l'enseignement, dans l'opinion, dans les mœurs.

Aux époques de transition, au contraire, quand une conception ancienne a été détruite à moitié et qu'une conception nouvelle a été acceptée pour l'autre moitié, il s'établit dans les mêmes esprits incapables d'une philosophie vraiment personnelle, une véritable confusion, une complète anarchie.

Tel est l'état de notre société actuelle, état dont il faut faire remonter l'origine vicieuse à la façon dont la conception nouvelle s'est substituée à la conception ancienne, en 89, dans notre droit public.

La Révolution de 89, en effet, a implanté dans la société française le principe d'un droit nouveau.

Au droit catholique métaphysique du moyen âge, au droit de Dieu, elle a opposé le droit moderne, le droit de l'homme.

Mais, tout en posant cette thèse, la plus radicale que l'on puisse proclamer aujourd'hui, elle s'est méprise sur un de ses points les plus importants :

les rapports de la religion et de la morale ; c'est pourquoi, lorsqu'il s'est agi de conclure, elle a glissé à côté de la véritable solution.

Or, cette méprise si grave, et qui devait entraîner de si désastreux effets, doit être rattachée au courant intellectuel du XVIIIe siècle. Elle doit être rapportée au joug de la tradition métaphysique, qui pesait encore sur les esprits de tout son poids, bien qu'ils crussent l'avoir rejeté de la façon la plus violente et la plus décisive.

Il est, en effet, bien plus aisé à l'esprit humain de passer d'une tyrannie intellectuelle à l'autre que de se soustraire à toutes les chaînes du passé pour poser à nouveau, sur une table rase, le problème de sa destinée.

Le XVIIIe siècle, il est vrai, repousse le christianisme ; bien plus, il l'injurie; il calomnie ses légendes ; il tourne ses symboles en raillerie et en dérision ; enfin il accable la religion d'outrages, et pourtant, il ne s'en sépare pas. S'il combat la métaphysique chrétienne, c'est pour passer à la métaphysique déiste ou matérialiste, représentée par l'encyclopédie. L'école de Voltaire ne concevait la morale qu'unie à l'idée de Dieu, et l'école d'Helvétius et de Diderot ne concevait d'autre morale que

les lois générales de la nature. A l'époque de la Révolution, l'idée la moins accessible aux esprits, aussi bien à ceux des révolutionnaires qu'à ceux de l'ancien régime, était donc la séparation de la religion et de la morale. Entre l'homme animal et l'homme surnaturel, ni les uns ni les autres n'aperçoivent l'homme rationnel ou moral, et l'absence de métaphysique leur paraît à tous l'absence dans la vie d'une règle supérieure. De là les révolutionnaires fondent le droit nouveau, non pas sur une séparation de la loi civile et de l'institution religieuse, mais sur une transformation de la religion, c'est-à-dire sur une transformation du despotisme. Ils imaginent une constitution civile du catholicisme; puis un culte de l'Être suprême, et puis un autre culte de la Raison... Et comme les religions ont des racines trop profondes et trop vivantes dans l'âme humaine pour devenir jamais le produit artificiel d'un décret, le résultat d'une ordonnance, ces manifestations ridicules et stériles tombent sous le mépris et l'indifférence publiques, et l'on aboutit à un retour vers les traditions du passé; on aboutit aux concordats, transactions bâtardes dans lesquelles le droit ancien et le droit nouveau, proclamés contradictoirement l'un à l'autre, ne subsistent qu'en

se reniant mutuellement et par de perpétuels compromis. Nous avons été témoins, jusqu'à nos jours, dans quelques écoles socialistes, de ces rêves persistants de rénovation religieuse qui, en cas de succès, ne nous conduiraient à rien moins qu'à l'avortement complet de l'œuvre même de la Révolution.

Si, comme l'expose éloquemment un historien moderne, le droit nouveau a besoin d'un idéal, c'est du seul idéal viril de la conscience et de la raison.

La véritable solution du problème révolutionnaire n'est donc ni dans une création religieuse nouvelle ni dans un accommodement quelconque avec la religion du passé, mais dans une séparation radicale : séparation de la métaphysique et de la vie, séparation de la religion et de la morale, séparation de l'État et de l'Église. Or, cette séparation n'est féconde, n'est possible, qu'à condition qu'il y ait une morale humaine véritablement indépendante, à condition que l'individu trouve en lui une règle qui, pas plus que la règle religieuse, ne le livre à l'ardeur égoïste de ses instincts et de ses passions, mais qui diffère de la règle religieuse en ce qu'elle lui rend le principe de la souveraineté et du droit.

C'est précisément cette règle, que nous avons pour

objet de dégager par l'analyse ; c'est cette règle qui seule résoudra l'antithèse de l'autorité et de la liberté avec toutes les contradictions qui en découlent en ramenant ces deux principes à un seul; c'est-à-dire en ramenant l'ordre ou l'autorité sociale au développement de la liberté. Une telle règle, ayant sa source dans l'individu, enlève, il est vrai, à l'État ce solennel prestige qui lui prêtait, dans la conception ancienne, une existence particulière avec des droits distincts et supérieurs ; mais elle lui donne la force, bien autrement incontestable, des droits individuels, les seuls légitimes, qu'il représente.

L'État n'est plus une entité mystérieuse et sacrée, tirant son pouvoir et sa sainteté d'une autre sphère ; c'est un simple contrat de garantie et d'assurance ; mais c'est un contrat auquel chacun participe et que chacun a le devoir et l'intérêt de conserver. La loi armée n'est plus une justicière qui venge le crime sur le coupable. C'est une mesure de sûreté, dont l'objet est de défendre et non pas de punir. En rendant la sentence, en frappant l'acte, le magistrat ne saurait remonter à la conscience, non parce qu'il reste neutre devant la culpabilité, mais parce qu'il respecte la souveraineté inaliénable du juge intérieur.

Ainsi, la morale indépendante, dont on pourrait étendre les applications sur tout le terrain de la société, en ramenant la Révolution, non point à la révolte des instincts opprimés, mais à la conscience armée pour la défense de la justice, en devient la véritable philosophie. Son but n'est pas de détruire, mais d'édifier, dans l'égalité de tous les droits et la réciprocité de toutes les obligations, un nouvel individu, une nouvelle société, une nouvelle famille.

Suit-il de ce rôle, d'ailleurs, que la morale doive proscrire la religion, qu'elle la contredise, qu'elle la traite en ennemie? Nullement. Elle ne fait que déterminer son domaine, et si elle l'exclut de la société, en tant qu'élément des pouvoirs publics, elle ne l'exclut pas de l'âme humaine.

La religion correspond à un sentiment très-profond en nous, la soif de vivre d'une manière indéfinie ; elle prétend combler une lacune : l'insuffisance de notre existence bornée et restreinte par rapport à nos aspirations.

La philosophie, il est vrai, nous montre dans l'idéal une source d'activité et de perfectionnement, et elle nous enseigne cette résignation calme et haute qui nous permet d'accepter sans murmure les nécessités du sort. Le juste se contente de la

récompense intérieure, et, quelle que soit sa destinée dernière, le bien ne cessera jamais pour lui d'être le bien, et le devoir, le devoir. Toutefois, si sa raison surmonte et si sa conscience domine cet impérieux instinct qui le porte à s'élever au-dessus des lois de la nature par la persistance de son individualité, si même elles contiennent ses élans, elles ne suppriment pas ses retours, et pour les âmes ardentes par le sentiment intérieur, la résignation est difficile. De là ces affirmations à priori d'une autre vie, contre lesquelles la science a droit de s'élever quand elles la contredisent, mais qui la laissent désarmée et silencieuse tant qu'elles s'attachent à un champ inexploré. Aussi longtemps dès lors que, pour la science, le problème de notre destinée dernière sera un problème non résolu, la spéculation restera libre.

En face du grand et mélancolique inconnu qui s'ouvre devant nous avec la mort, il n'est donc pas défendu à l'homme de conserver l'espérance, et même sur ce fragile fondement d'édifier un monde invisible, où sa soif inextinguible de vie, d'intelligence, de justice et de bonheur trouve une réalité inépuisable. Seulement, il ne doit pas se méprendre sur la nature tout individuelle de sa croyance, qui

n'a d'autre droit que celui d'une libre expansion et d'une libre influence. La métaphysique, ayant échoué dans son effort pour démontrer par la logique l'existence de Dieu et d'une autre vie, l'âme religieuse doit revenir aux procédés naïfs des premiers âges, au culte intérieur, et renoncer sans retour à l'autorité de la science et au gouvernement de la société.

La religion, renfermée dans ces limites, n'est plus en opposition avec le principe de la morale indépendante, principe qui ne l'a jamais attaquée dans son fondement psychologique, mais seulement dans son caractère métaphysique et social.

L'âme pieuse, il est vrai, liera toujours à son point de vue l'ordre des faits religieux à l'ordre des faits moraux. L'idéal de justice, conçu par la raison comme purement intelligible, devient nécessairement pour elle l'idéal vivant auquel elle se rattache par la prière. Mais ce lien tout subjectif n'a rien du despotisme envahissant d'un dogme métaphysique. C'est une révélation intérieure et personnelle qui se communique, qui s'inspire, mais qui ne s'impose pas. Pour l'âme pieuse, la conscience portée par la révélation intérieure s'élève de la morale à la religion ; la morale ne reçoit pas de la reli-

gion sa formule. Dieu est pour l'âme pieuse l'idéal animé dans lequel les tendresses expansives du cœur se confondent avec les commandements austères de la conscience ; il n'est ni un principe ni une conclusion du raisonnement.

L'Église qui s'élève sur ce nouveau fondement (1) renonce entièrement au terrain de la vie publique pour rentrer dans le droit commun de la liberté, et

(1) Quand nous parlons d'un *nouveau fondement*, nous employons ce mot *nouveau* par opposition à l'état antérieur à 89. Le principe de l'Église libre est proclamé depuis longs temps, et il est non-seulement reconnu, mais réalisé déjà en Amérique dans la constitution du pays. Aussi, chose remarquable, l'idée de la morale indépendante n'est nullement antipathique à l'esprit religieux américain comme à l'esprit français. Nous avons plusieurs fois traité ces questions avec des pasteurs américains orthodoxes, et nous tombions presque toujours d'accord; tandis que, en France, les non orthodoxes même s'élèvent contre nous. Et pourquoi ? Ils n'en savent rien. Ils saisissent si peu les rapports logiques qui unissent l'idée de l'Église libre à l'idée de la morale indépendante, que, tout en faisant à ce sujet force déclamations sentimentales, ils n'ont jamais invoqué une raison tant soit peu philosophique en faveur de leur thèse. Nous nous proposons de traiter ce sujet ailleurs d'une façon spéciale; la question ici ne pouvant qu'être indiquée.

son expansion extérieure est la mesure sincère de sa force et de sa vitalité dans les âmes. Elle est destituée, il est vrai, des soutiens factices et des mobiles intéressés que lui prêtaient naguère les pouvoirs officiels, mais elle recouvre la seule véritable liberté de ceux qui vivent par eux-mêmes, et comme elle ne reçoit rien d'aucun pouvoir, elle n'a rien non plus à céder à aucun.

Or, une telle conception de la religion, bien différente de la conception métaphysique, nécessite une nouvelle conception de la société ; elle nécessite, en dehors du terrain exclusif de l'Église, un principe vraiment universel de la conscience qui puisse servir de fondement à la vie civile ; l'Église indépendante appelle l'État indépendant, bien loin de le maudire. Si elle s'en sépare, c'est parce que leurs principes respectifs diffèrent, non parce qu'ils sont incompatibles ; et, en reconnaissant en dehors de son sein la cité et la patrie, le terrain de la vie civile et de l'obligation humaine, l'Église indépendante reconnaît le principe même de la morale indépendante, le contrat équilatéral qui lie tous les hommes en dehors de toutes les religions et sur la seule base de la conscience.

XVIII

LE CONTRAT SOCIAL

Rousseau a dit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »

Renversant la formule de Rousseau, nous dirons :

« L'homme naît enchaîné, il doit se rendre libre. »

La liberté est une conquête de l'humanité sur la nature.

Mille liens qu'il n'a pas formés pèsent, en effet, sur l'homme dès l'heure de sa naissance.

Le premier de ces liens, c'est l'ensemble des lois de la nature.

En vertu de son organisme, l'homme plonge dans toutes les nécessités de la vie physique, et ainsi il apporte avec lui une série de besoins auxquels il ne saurait se soustraire, et qui vont diriger son activité vers un but qu'il n'a pas choisi. Il est assujetti à la faim, à la soif, à la maladie, à la douleur, et il ne

satisfait ses besoins et ne se dérobe à ses maux que par d'incessants efforts, qui sont pour lui une autre sorte d'esclavage. L'exploitation de la terre où il demeure et dont il doit tirer abri et subsistance s'impose à lui comme une nécessité première et comme une tâche pleine de difficultés et d'écueils.

Les rigueurs du climat, les intempéries des saisons, les miasmes, les exhalaisons fétides, les cataclysmes imprévus, les bêtes fauves qui hantent les grandes solitudes, tels sont les ennemis naturels qu'il doit vaincre pour arriver seulement à élever un toit sur sa tête, et à assurer sa nourriture du lendemain. Telles sont aussi les chaînes qui l'étreignent dès qu'il a ouvert les yeux à la lumière, et qui assimilent le plus souvent son berceau à celui des espèces inférieures qu'il devra plus tard dominer ou détruire.

Aux fatalités générales de la nature se joignent pour chacun de nous les fatalités particulières de l'organisation.

L'individu n'est pas libre de se donner telle disposition vertueuse, telle qualité, telle puissance, ni de combler telle lacune, de s'ôter telle passion, telle infirmité, tel excès. Les facultés de l'intelligence, les pouvoirs de l'esprit et de la raison, le talent, le génie, ne sont point à la disposition de ceux qui y aspi-

rent ou qui sauraient le mieux les féconder, et dans leur distribution arbitraire, nous les voyons le plus souvent échoir à ceux qui les négligent ou qui les gaspillent.

Ainsi, l'homme ne se trouve pas seulement en face du monde, mais en face de sa propre organisation comme en face d'une force qui ne relève pas de son acceptation volontaire, et dont l'origine échappe à sa connaissance et à son contrôle. Dès son apparition sur la terre, il est donc soumis à un double esclavage, *extérieur* par la nature et la force du monde, *intérieur* par la nature et la force de ses propres passions; et, de ce premier et double esclavage, il va en naître un second par le passage de la vie individuelle à la vie collective.

La première des sociétés, en effet, la famille a une origine purement physiologique. Ce groupe se forme sous l'impulsion d'un attrait de nature qui, dépouillé de tout but supérieur dans la conscience et dans la raison, conduit au pur règne de la force. Aussi la famille primitive est-elle fondée sur une hiérarchie de pouvoirs exclusivement matériels, et c'est sous ce caractère qu'elle s'accentue et se développe dans toutes les premières périodes de l'histoire.

Peu à peu cependant les familles se groupent, de

nouvelles relations naissent de leur rapprochement ; les peuplades se déterminent et leurs gouvernements élémentaires se constituent à l'image de la famille, dont ils reproduisent la hiérarchie. Ils affectent dans le pouvoir le même principe de force brutale qui mène aux mêmes résultats de tyrannie et de violence. Toutefois, une différence essentielle sépare le gouvernement de la famille de celui de la peuplade, c'est que dans cette dernière l'instinct physiologique est remplacé par un mobile d'intérêt commun. Or, le mobile de l'intérêt, sans être en soi-même plus noble que celui de l'instinct, est bien moins aveugle, et, par le fait de son développement dans la vie collective, il produit un certain équilibre entre les personnes et les pouvoirs, et détermine la constitution de certaines garanties générales.

C'est la voie qui nous fera passer de l'état de nature à la barbarie, et de la barbarie à la civilisation.

Quand l'idée d'obligation, au moins dans son motif intéressé, prend un caractère public ; quand la tradition verbale se change en loi écrite, et qu'une force consentie est instituée à sa garde, nous semblons avoir une première aurore de la justice. Néanmoins, cette justice n'est qu'apparente, car l'équilibre collectif étant fondé sur la satisfac-

tion des intérêts et non sur la dignité des personnes, peut conduire il est vrai à l'accroissement des sociétés, mais non à la réalisation de la justice, et, sous son influence, une corruption plus cachée, mais aussi plus radicale et plus profonde, peut s'incarner dans les institutions. Les tyrannies, les inégalités, le privilége, compliqués de mille liens qui les fortifient, affectent alors les formes les plus trompeuses. Ils creusent le terrain social au moyen de racines cachées, ils l'enlacent des rameaux inaperçus, et, appelant à leur aide une hypocrisie savante, ils se font justifier par les philosophies et les religions officielles, ils ont leur drapeau dressé et défendu par la force publique.

On peut donc dire que si l'état de nature est le premier de tous les esclavages, l'état social greffé sur l'état de nature est le second, car il est une force que l'individu n'a pas plus à discuter que la première et qui, dès le commencement, s'impose à lui avec la souveraine autorité du fait.

L'individu, en effet, ne choisit pas le siècle dans lequel il est appelé à vivre. Il ne choisit ni l'heure de sa naissance, ni les conditions particulières de la société qui l'environne. Il ne choisit pas la forme de son gouvernement, le caractère de sa nation, le

rang de sa classe. Il ne choisit pas sa famille, l'esprit qui y règne, les opinions qui y prédominent ; le caractère particulier de ses parents, l'éducation qu'ils lui donnent, les mobiles extérieurs qu'ils lui présentent, la religion qu'ils lui imposent et dont il subit d'ordinaire les premières cérémonies bien avant l'âge de la réflexion et de la conscience.

Antérieurement à sa naissance, il y a des siècles à l'activité desquels il n'a pas contribué, et qui chacun pourtant dans la tradition ou dans la loi lui impose un héritage. Il y a autour de lui tout un ensemble d'institutions qu'il n'a pas faites, et qui l'enlacent de leur filet serré depuis la naissance jusqu'à la mort ; qui toutes lui apportent tantôt une série de mobiles, et tantôt une série d'obstacle, dont l'action est incessante et involontaire.

Et pourtant, parmi les chaînes si nombreuses et parfois si lourdes qui s'accumulent sur la personne humaine, nous apercevons un point qui y échappe, point d'abord vague et obscur, vacillant dans la lueur qu'il jette, mais qui ira en s'étendant et s'illuminant de plus en plus. C'est la liberté morale.

Si, en effet, on n'étudie pas seulement l'homme dans le côté extérieur de son existence, l'enchaînement apparent des forces sociales, ou leurs rapports

avec les éléments du monde physique ; si, au lieu de se livrer à une observation superficielle de l'histoire et de la vie, on s'applique à pénétrer l'être humain dans les profondeurs complexes de ses mobiles; si l'on cherche derrière les apparences sensibles les réalités, sous les résultats les causes, et, parmi les causes, si l'on distingue les spontanéités instinctives des intentions réfléchies et des volontés conscientes d'elles-mêmes, on se trouve en face d'une série de phénomènes particuliers, de luttes, d'hésitations, d'incertitudes, d'élans et de retours, d'irrégularités enfin, dans la vie individuelle comme dans la vie collective, dont la liberté morale en conflit avec les forces de la nature et les conventions de la société peut seule rendre compte.

La liberté morale, en effet, faculté caractéristique de notre race, fonde, dans l'ordre naturel, un ordre qui en diffère essentiellement par la nature de ses mobiles et de ses fins; elle oppose la justice à la force et donne à l'homme une loi de devoir et un idéal de bien inconnus à la nature. La liberté morale, principe d'activité, se développe par ses propres efforts; elle s'accroît par la solidarité des générations et accomplit lentement son œuvre dans l'histoire en dissolvant l'ordre de la nécessité et de la violence brutale

au profit de l'ordre plus élevé, plus noble, plus parfait qu'elle veut établir.

Ici, elle empoisonne les victoires de la tyrannie par l'inquiétude et la crainte ; elle trouble les despotes sur leur trône, elle enlève au pouvoir absolu sa quiétude et sa sérénité. Là, elle fortifie le juste contre l'oppression inique et contre les rigueurs de la destinée, elle lui ouvre dans les secrètes satisfactions du devoir accompli une sphère de grandeur morale qui l'élève au-dessus de toutes les vicissitudes. Là elle pénètre dans la famille, elle en modifie les rapports d'inégalité, et quand elle s'approche du gouvernement, nous la voyons, dans les actes publics, rétablir au profit de l'équité la balance inégale que soutient la force. Ainsi, rapprochant les distances factices, comblant les inégalités conventionnelles, adoucissant partout la violence et réparant l'injustice, elle arrivera lentement à transformer les lois en transformant les mœurs.

C'est pourquoi, si l'on peut dire que l'état social, greffé sur l'état de nature, est un second esclavage ajouté au premier, on peut dire aussi que, considéré en lui-même, il est un acheminement à la liberté; car au milieu des débats qui le remplissent, de la complexité de bien et de mal qu'il manifeste, il re-

présente un travail de la raison, un effort de la conscience que l'état de nature ne connaît pas.

Dans l'état social, l'humanité s'est réveillée de son premier sommeil, la lutte morale a commencé, et si d'une part la violence victorieuse appelle pour se justifier l'hypocrisie des faux raisonnements et détermine une série d'institutions correspondantes qui accroissent le mal, de l'autre, cette même violence vaincue cède quelque terrain à la liberté, et permet d'organiser les premières garanties de la justice. C'est à la suite d'un long travail de la civilisation sur elle-même que la liberté morale mûrit dans la conscience, et que la raison arrive à la dégager théoriquement et à la poser comme le fondement d'une science.

Mais, pour parvenir à cette grande rénovation, il faut que la critique ait fait son œuvre.

La critique, avons-nous dit, est la méthode du doute et de la recherche ; elle doit tout détruire pour tout renouveler.

Quand la critique a fait table rase de toutes les théories; quand la métaphysique, la religion, les opinions acquises, les préjugés empiriques, la tradition, la foi, les fausses connaissances, quand tout a disparu sous sa faux, dans ce grand naufrage,

l'homme pourtant reste debout. Seul il reste dans son entier, identique avec lui-même. C'est sur sa personne que l'édifice moral se reconstruira.

La conscience, en la percevant expérimentalement comme libre, nous donne la première pierre de ce monument nouveau. De la liberté découle le droit inviolable et équilatéral, l'obligation impérative et mutuelle, et du droit reconnu, de l'obligation pratiquée, la justice, qui, conçue rationnellement d'une manière absolue, devient notre immortel idéal.

Sur cette nouvelle base, l'homme constitue d'abord la morale individuelle dont le principe unique, en rattachant tous les hommes les uns aux autres, dans l'égalité et la réciprocité du droit et de l'obligation, à travers les diversités des individualités respectives, imprime un caractère commun à toutes les vertus.

Étendant ensuite le même principe de l'individu à la collectivité, il constitue la morale sociale sur la même base. Mais ici le travail est plus complexe. Se trouvant en face de la civilisation et de l'histoire, il doit reprendre en sous-œuvre et réviser à cette nouvelle lumière toutes les institutions qu'elles lui lèguent : le gouvernement, la législation, l'Église dans ses rapports avec l'État, le mariage, la famille, la

propriété, l'organisation économique, les associations de crédit, de secours, d'échange, de production et de répartition des richesses.

C'est ainsi que la morale, remplaçant la métaphysique, deviendra réellement la science maîtresse de la vie humaine. D'une part, elle donnera une base à toutes les sciences sociales, de l'autre, elle assignera une fin à toutes les sciences positives ; et les unes et les autres, en contribuant à des titres divers à la réalisation de la justice, trouveront dans cette fin idéale la seule unité à laquelle leur indépendance puisse prétendre.

Or, la société qui sortira de cette morale sera bien et réellement un contrat ; non point le contrat imaginaire que supposait gratuitement Rousseau dans un monde gouverné par les instincts de nature et par les traditions d'intérêt, mais le contrat des volontés réfléchies et conscientes d'elles-mêmes, réalisant la justice par la liberté.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.